MIRCEA FLONTA
CONSTANTIN STOENESCU
GHEORGHE ŞTEFANOV

TEORIA CUNOAŞTERII

12-2005205

Editura Universităţii din Bucureşti

MIRCEA FLONTA
CONSTANTIN STOENESCU
GHEORGHE ȘTEFANOV

*

TEORIA CUNOAȘTERII

Referenți științifici: Lector. dr. MIRCEA DUMITRU
Preparator SORIN COSTREIE

© Editura Universității din București
Șos. Panduri, 90-92, București - 76235; Telefon / Fax 410.23.84

Tehnoredactare computerizată: Florian Mihalcea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
FLONTA, MIRCEA
Teoria cunoașterii (Teme - Texte - Literatură) / Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Gheorghe Ștefanov
București: Editura Universității din București, 1999
280 p.; 23 cm.
Bibliogr.
ISBN 973-575-376-6

I. Stoenescu, Constantin
II. Ștefanov, Gheorghe

165

CUPRINS

TEORIA CUNOAȘTERII

A. TEME

Structura cursului

0. Introducere: Origiuea problemei cunoașterii . . 7
01. Apariția problemei cuuoașterii ca temă filosofică 7
02. Interesul constructiv și interesul critic pentru analiza cunoașterii . . 10

1. Conceptul cunoașterii 10
1.1. Distincții prealabile 11
1.2. Concepte ce intervin în analiza cunoașterii 13
1.3. Condiții ale analizei cunoașterii 14
1.4. Analiza clasică a cunoașterii 15
1.4.1. Reacții critice la analiza clasică a cunoașterii 16
1.5. Conceptul restrictiv al cunoașterii obiective 19
1.5.1. Două condiții ale cunoașterii cu valoare obiectivă . . 19
1.5.2. Implicații și consecințe ale asumării couceptului restrictiv al cunoașterii 20
1.6. Filosofie și cunoaștere obiectivă 22

2. Problematica surselor cunoașterii 23
2.1. Descriptiv /vs./ normativ; cuuoașterea ca demers /vs./ cunoașterea ca produs; geneză /vs./ întemeiere 23
2.2. Problema surselor cunoașterii în disputa dintre rațioualismul și empirismul clasic 25
2.3. Motive centrale în concepția rațională și empiristă asupra surselor cunoașterii; examen critic 28
2.4. Înăscut și dobândit în cunoaștere; controverse teoretice contemporane cu privire la relația înnăscut – dobândit în însușirea limbajului . . . 30
2.5. Teoria învățării și nativismul ca programe științifice de cercetare . . 32
2.6. Înnăscut și a priori în cunoaștere . . 32

3. Întemeierea cunoașterii 34
3.1. Couceptul întemeierii epistemice. Interogațiile la care răspunde o teorie a întemeierii cunoașterii 34
3.2. Teorii fuudaționaliste și coerentiste ale întemeierii . . . 36
3.2.1. Tradiția fundaționalismului radical. Abordarea empiristă a problematicii fuudării cunoașterii 36
3.2.2. Teorii coerentiste ale întemeierii epistemice . . 40

3.3. Teorii internaliste și teorii externaliste ale întemeierii . . 45
3.4. Întemeiere epistemică și analiză transcendentală . . . 46
3.5. Teorie normativă a cunoașterii sau naturalizare a epistemologiei? 48

4. Problematica adevărului 49
4.1. Valoarea cunoașterii și problematica adevărului 49
4.2. Purtătorii adevărului 50
4.3. Conceptul clasic al adevărului; teoria corespondenței . . . 51
4.4. Teorii epistemice ale adevărului 53

5. Încheiere: Întinderea și limitele cunoașterii; implicații practice ale absolutismului și falibilismului epistemologic 56

B. TEXTE

A ști cum și a ști că - Gilbert Ryle 62
Filosofie și cunoaștere - A. J Ayer 70
Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere? - Edmund L Gettier 83
Cunoașterea - R. M Chisholm 86
Formă și conținut. O introducere în gândirea filosofică - Moritz Schlick 99
Trăire, cunoaștere, metafizică - Moritz Schlick 108
Găleata și reflectorul – două teorii ale cunoașterii - K R. Popper 114
Reguli și reprezentări - Noam Chomsky 119
Propoziții de bază - A J Ayer 133
Teoria cunoașterii - R.M Chisholm 139
Două dogme - W. V. Quine 153
Gândirea - Gilbert Harman 155
Teoria cunoașterii - K Lehrer 165
Epistemologie naturalizată, - W. V Quine 183
Ce este "epistemologia naturalizată"? - Jaegwon Kim 200
Concepția semantică a adevărului - A. Tarski 211
Adevăr și fals - Bertrand Russell 219
Adevărat cu privire la fapte - D. Davidson 225
Concepția pragmatistă despre adevăr - W James 243
Adevăr - Hilary Putnam 253
Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței - K R. Popper 258
Teoria cunoașterii și politica - J W N Watkins 265

C. LITERATURĂ 271
BIBLIOGRAFIE 271

0. INTRODUCERE: ORIGINEA PROBLEMEI CUNOAȘTERII

0.1. APARIȚIA PROBLEMEI CUNOAȘTERII CA TEMĂ FILOSOFICĂ

- premise ale apariției problemei cunoașterii: subminarea dogmatismului spontan;
- începuturile filosofiei și conceptul explicației raționale;
- supoziții ale explicației raționale: distincțiile aparență – ființă (existență), opinii – știință;
- critica acestor distincții la sofiști; caracterizarea relativismului epistemologic în tradiția sofistă;
- consecințele criticii supozițiilor pe care se întemeiază dogmatismul spontan: posibilitatea științei ca *episteme* devine o problemă;
- scepticismul antic ca examen critic al posibilității cunoașterii;
- reelaborarea sceptică a conceptului cunoașterii· învățare din experiență /vs./ cunoaștere a principiilor;
- ilustrarea acestei poziții cu referire la caracterizarea filosofiei sceptice în scrieri ale lui Sextus Empiricus;
- prima epocă (în care cunoașterea nu e temă a filosofiei, ci activitate) e caracterizată prin încrederea spontană în posibilitățile rațiunii (v: "dogmatism spontan")
- la primii filosofi greci domină preocupările cosmologice (prin ruperea de explicațiile mitologice);
- prin reflecții asupra nașterii, prefacerii și pieirii, se ajunge la distincția între aparență și esență (elemente, principii, ordine ascunsă) - cea din urmă poate fi cunoscută prin rațiune;
- se ajunge la ideea că dacă există ceva ultim în ordinea existenței, atunci există ceva ultim și în ordinea cunoașterii;

- se constituie 2 ipostaze ale filosofiei:

- ca încercare de a cuprinde și de a înțelege întregul, de a trece de la condiționat (relativ) la necondiționat (absolut);

- ca o înțelepciune, încercare de a da o îndrumare rațională vieții;

- la Xenofan apare distincția: episteme / doxa, ca o distincție între cunoașterea esenței și cea a aparenței (știință / opinie).

- la Parmenide și la atomiștii greci (v: Democrit) avem opoziția: simțuri / rațiune (nous);

- sofiștii au deplasat interesul filosofic de la universul fizic la om, de la cosmologie și ontologie la problemele politice și etice; au contribuit la dezvoltarea unui spirit relativist și scepticist, prin dizolvarea antitezelor: realitate /vs./ aparență (v: Protagoras) și episteme /vs./ doxa (v: Gorgias);

-factori ai reorientării gândirii sofiste: dezvoltarea dialecticii eleate cu scopuri distructive, reacția lor față de diversitatea explicațiilor cosmologice;

- pretențiile absolutiste ale rațiunii vor fi reafirmate de Socrate și de Platon; se re-întemeiază posibilitatea cunoașterii cu valoare absolută și a filosofiei ca o cunoaștere a principiilor; este justificată distincția aparență / existență, ca presupoziție de bază a ontologiei;

- la **Platon** (în Phaidon, Menon, Republica):

- materialitatea e asociată cu schimbarea, cu devenirea, fiind semnul imperfecțiunii, în timp ce idealitatea e asociată cu imuabilitatea;

- există o ierarhie în cunoaștere, ce corespunde unei ierarhii în planul existenței (lumea aparențelor / lumea esențelor): cunoașterea prin simțuri / cunoașterea autentică (episteme);

- problemă: 'Cum e posibilă știința ca *episteme*?' -> răspuns: în Phaidon (v: infl. pythagoreice la Platon) sufletul a trăit înainte de intrarea în trup în lumea esențelor și a văzut formele pure (ideale); e vorba de o cunoaștere intuitivă (ca o captare realizată de rațiune) a principiilor existenței; cunoașterea ca reamintire -> premise ale teoriei: (1) cele două planuri ontologice + participarea; (2) procesul ascensiunii de la sensibil la inteligibil; rostul instruirii filosofice ar fi să favorizeze acest proces de eliberare de sub domnia sensibilului;

- obiectele opiniei - ceva intermediar între cunoaștere și necunoaștere;

- obiectul științei – principiile, adică ceea ce este etern, imuabil, absolut / vs./ obiectul opiniei – ceea ce este relativ, condiționat, schimbător;

- obiectele matematicii: se deosebesc de cele sensibile, pentru că sunt eterne, dar și de formele pure, inteligibile, pt. că sunt multiple; astfel, cunoașterea matematică va căpăta un rol important în procesul desprinderii de sensibil și al ascensiunii spre lumea inteligibilă;

- și la **Aristotel** problema cunoașterii este subordonată unei viziuni ontologice; Aristotel/vs./ Platon: generalul, esența, nu există decât în unitate cu particularul;

- teoria aristotelică a științei se sprijină pe distincția dintre: (1) cunoașterea nemijlocită, a cauzelor prime; (2) cunoașterea mijlocită, demonstrabilă prin deducție (din principii);

obs: - la Platon și Aristotel analiza cunoașterii este condusă de intenția argumentării sistematice a posibilității științei (dogmatism reflectat);

- dogmatismul reflectat și scepticismul ca poziții epistemologice extreme;

- dezvoltându-se în opoziție cu marile construcții sistematice din filosofia greacă (cu platonismul, aristotelismul, stoicismul, epicureismul), **scepticismul** grec a reprezentat o încercare sistematică de a argumenta imposibilitatea științei ca episteme.

- motive sceptice: (1) elementul moral (practic); / (2) elementul dialectic; / (3) elementul empiric;

- implicații și consecințe ale scepticismului ca poziție epistemologică;

(1) -> numai desprinderea de convingerile dogmatice poate să ducă la o viață mai bună (prin netulburare; când oamenii consideră că cunosc ei natura reală a lucrurilor trebuie să le evite pe unele și să le caute pe altele, de unde teama și speranța);

(2) -> argumente pentru suspendarea judecății [= a nu afirma sau nega ceva despre un lucru]: scepticii au sintetizat temeiurile pentru suspendarea judecății în 5 moduri (tropi): contrazicerea, regresiunea la infinit, dependența de relația considerată, respingerea premiselor adoptate necritic și circularitatea;

obs: - scepticul nu se îndoiește totuși de trăirile sale; el poate spune cum îi apar lucrurile, dar nu afirmă nimic despre felul cum sunt lucrurile în sine (enunțuri ipotetice despre natura lucrurilor); + se sugerează că trăirile sunt incomunicabile;

- ramura probabilistă a supticismului spune că putem aprecia un punct de vedere ca fiind mai probabil decât altul prin comparare, punând în acord învățătura respectivă cu situațiile de viață;

(3) -> activitatea de observare a faptelor și de desprindere a unei regularități e raportată de sceptic nu la obiectivul cunoașterii adevărului, ci la nevoile îndrumării și conducerii practice a vieții omenești; omul va acționa pe baza experienței personale și a tradiției, adică a învățării din experiență;

0.2. INTERESUL CONSTRUCTIV ȘI INTERESUL CRITIC PENTRU ANALIZA CUNOAȘTERII

- interesul constructiv este interesul de a legitima protenția unei teorii bazate pe principii (filosofică sau științifică) de a reprezenta o cunoaștere cu valoare absolută.

- acest interes conduce la elaborarea teoriei cunoașterii ca teorie a științei concepută drept episteme;

- o teorie a cunoașterii condusă de interese constructive caracterizate în acest fel este caracteristică pentru tradiția metafizicii clasice și este ilustrată de creatori ai acestei tradiții, bunăoară de Platon și Aristotel;

- în acest model ontologic al filosofiei se începe cu interogații metafizice și se întemeiază posibilitatea de a răspunde în mod științific la asemenea interogații prin considerații epistemologice;

- interesul pentru analiza cunoașterii este de altă natură în filosofiile orientate critic; empirismul modern (îndeosebi Locke și Hume) și îndeosebi criticismul kantian ilustrează bine interesul pentru analiza cunoașterii caracteristic filosofiilor orientate critic;

- se pornește de la interogația dacă metafizica, ca pretinsă cunoaștere a principiilor existenței prin rațiune, este posibilă ca știință și se cercetează condițiile posibilității științei, ale cunoașterii cu valoare obiectivă în genere;

- caracterizarea opoziției dintre drumul constructiv și drumul critic în filosofie la Kant;

- distincția dintre culturi filosofice dominate de spirit constructiv și respectiv critic: relativismul sofist /vs./ teoria științei la Platon și Aristotel; dogmatism reflectat /vs./ scepticism, metafizica raționalistă modernă și reacția critică a empirismului și criticismului kantian; idealismul german /vs./ criticismul kantian; idealismul absolut /vs./ pozitivismul; proiectul constructiv al fenomenologiei / vs./ filosofia analitică a sec. XX.

1. CONCEPTUL CUNOAȘTERII

- în teoria cunoașterii, conceptul cunoașterii este fie în mod direct obiect al analizei, fie primește o determinare implicită în considerațiile filosofice asupra unor teme precum "întinderea, limitele și valoarea cunoașterii";

- există o mare varietate de activități și rezultate ale activităților omenești care sunt desemnate prin termeni precum **cunoaștere**, **cunoștință**, **știință**; (exemple); între aceste utilizări ale termenilor există o rețea de asemănări parțiale (v: Wittgenstein, conceptul de "asemănări de familie");

- două abordări posibile:

- unii filosofi își propun ca obiectiv, în determinarea acestui concept, precizarea acelor intuiții care susțin unele dintre utilizările frecvente ale cuvântului 'cunoaștere' și a altor cuvinte înrudite cu acesta (orientarea descriptivă);

- alții cred că sarcina analizei cunoașterii este de a determina ceea ce este de drept și nu de fapt cunoaștere; deci, analiza cunoașterii trebuie să ducă la formularea unor condiții necesare și chiar suficiente ale utilizării termenului, la formularea unui concept normativ al cunoașterii care ar constitui apoi baza pentru evaluarea critică a utilizărilor curente ale cuvântului 'cunoaștere' (orientarea normativă);

- determinarea conceptului cunoașterii pe calea analizei epistemologice trebuie să aibă drept rezultat o noțiune mai bine precizată care să nu piardă, totodată, orice contact cu utilizări comune ale cuvântului "cunoaștere";

obs.: - dată fiind marea varietate a utilizărilor comune ale cuvintelor "cunoaștere", "cunosc", este de presupus că analiza epistemologică a cunoașterii va avea drept rezultat cel puțin precizarea unor utilizări semnificative ale acestor cuvinte;

- situarea conceptului cunoașterii propus de epistemolog față de folosiri comune ale cuvântului cunoaștere va fi una dublă: clarificatoare și critică; clarificatoare în măsura în care va preciza condițiile aplicării termenului, critică în măsura în care va revizui și corecta unele utilizări curente ale cuvântului "cunoaștere" prin raportare la un ideal de cunoaștere, la o reprezentare despre ceea ce trebuie să fie cunoașterea.

1.1. DISTINCȚII PREALABILE

(1) cunoaștere implicită (tacită) /vs./ cunoaștere explicită (propozițională)
(2) cunoaștere nemijlocită /vs./ cunoaștere mijlocită
(3) cunoaștere *a priori* /vs./ cunoaștere *a posteriori*

(1) -> * cunoașterea tacită este cunoașterea în stare practică, acea cunoaștere pe care se sprijină activitățile omenești și care nu poate fi despărțită de activitatea pe care o face posibilă; explicitarea ei prin reguli, criterii etc. nu se poate face fără pierderi; cunoașterea tacită este forma primară a cunoașterii;

* cunoașterea explicită constă din informații ce pot fi communicate; acestea sunt susceptibile să fie adevărate sau false, iar pretențiile lor de adevăr trebuie susținute prin întemeiere sau justificare; aceasta este forma dezvoltată a cunoașterii;

obs: - analiza conceptului de cunoaștere privește în esență cunoașterea explicită, în calitate de formă dezvoltată a cunoașterii;

- cunoașterea tacită există și în cercetarea științifică (v: 'cunoașterea cuprinsă în paradigme' la Thomas S. Kuhn);

- o distincție asemănătoare cu (1) este făcută de Gilbert Ryle, între: 'knowing how' și 'knowing that' ("a ști cum" și "a ști că");

- distincția dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită poate fi mai bine precizată în termenii distincției dintre informația fiziologică și semantică;

(2) -> este vorba de distincția dintre cunoștințe ce nu sunt întemeiate prin raportare la alte cunoștințe, și cunoștințe ce sunt întemeiate prin raportare la alte cunoștințe, respectiv sunt derivate din alte cunoștințe;

obs: - B. Russell introduce o distincție înrudită cu (2):

(2') knowledge by acquaintance (luare la cunoștință sau cunoaștere imediată) /vs./ knowledge by description (descriere);

(2') -> * luarea la cunoștință e caracterizată drept acea relație directă, nemijlocită, a subiectului cu obiectul cunoașterii, caracteristică pentru percepție și reprezentare (v: datele simțurilor, ale introspecției, memoriei, imaginației, trăirile subiective etc.); e o cunoaștere în care nu intervin (aproape) deloc inferențe sau raționamente;

* descrierea e o cunoaștere prin atribuire de proprietăți; în acest caz are sens să se producă temeiuri pentru afirmațiile făcute; descrierea are un caracter problematic, ipotetic;

obs: intenția lui Russell este să fundamenteze principiul epistemologiei empiriste: "orice cunoaștere se constituie din elemente de care luăm cunoștință în prealabil prin *knowledge by acquaintance*";

(3) -> este distincția între cunoștințe întemeiate pe experiență (pe contactul prin simțuri cu lumea exterioară) și cunoașterea ce poate fi obținută și susținută fără raportare la datele senzoriale;

- un enunț va fi considerat o cunoștință *a priori* dacă adevărul său va putea fi stabilit exclusiv prin analiză conceptuală; aceste enunțuri au un caracter necesar, explicat tocmai prin independența adevărului de stări de fapt întâmplătoare care pot fi cunoscute prin experiență; s-a discutat dacă aceste enunțuri au un conținut informativ sau nu (v. distincția lui Kant între judecăți analitice și judecăți sintetice *a priori*);

- enunțurile întemeiate prin raportare la experiență reprezintă cunoștinte *a posteriori*;

- obiectul analizei epistemologice a cunoașterii îl constituie în mod predilect cunoașterea explicită, mijlocită și bazată pe experiență (*a posteriori*).

1.2. CONCEPTE CE INTERVIN ÎN DETERMINAREA CUNOAȘTERII

(1) Opinie
(2) Adevăr
(3) Întemeiere

- vezi unul dintre răspunsurile la întrebarea "ce este cunoașterea?", în dialogul platonician Theaitetos: 'cunoașterea e opinie adevarată, însoțită de întemeiere');

(1) -> Opinie este un termen psihologic (engl.: belief, fr.: opinion, germ.: Meinung sau Überzeugung)

- a avea opinie înseamnă mai întâi a crede ceva, a crede că ceva e într-un fel sau altul;
- filosofii greci vizau atitudini cognitive ce variază în functie de factori contingenți (condiții, persoane, grup, comunitate, loc, timp etc.); raționaliștii considerau opinia în opoziție cu știința, cunoașterea autentică;
- opiniile pot să devină cunoștințe cu valoare obiectivă, dar prin aceasta ele nu încetează să fie opinii, adică ceea ce credem și afirmăm;
- *de fapt*, opinia nu exclude cunoașterea; *de drept* ele sunt opuse; când posedăm cunoaștere nu *credem* doar, ci *știm*;
- opinia poate fi adevărată sau falsă; dar opinia susținută în condiții în care lipsește fie disponibilitatea, fie capacitatea de a indica temeiurile ei, rămâne opinie;
- chiar și activități prin excelență raționale, cum ar fi cercetarea științifică, se pot sprijini pe opinii ce nu pot fi întemeiate (v. Einstein – "religiozitatea cercetării");
- comportarea oamenilor se sprijină nu numai pe cunoștințe, ci, adesea, doar pe opinii;

(2) -> Adevărul e un element constitutiv al cunoașterii în calitatea lui de atribut al opiniilor privitoare la stări de fapt; cuvântul "adevăr" e folosit și în

vorbirea curentă pentru a desemna relația dintre judecăți și stări reale la care se referă acestea;

- deci, pentru o judecată oarecare, vom avea:

'(g)' e adevărată dacă și numai dacă (g)

- căutarea adevărului se realizează prin reunirea a două componente distincte: (a) eliminarea crescândă a erorii și (b) câștigarea unor cunoștințe cu un conținut informativ cât mai bogat, cu valoare explicativă cât mai mare; aceste două cerințe pot să stea una în calea celeilalte: putem reduce riscul erorii reducând conținutul informativ al enunțurilor noastre despre fapte, și invers;

(3) -> Întemeierea e un demers sau o activitate de producere a unor rațiuni, a unor temeiuri în favoarea acceptării opiniilor;

- prin întemeiere susținem sau apărăm afirmația că o anumită opinie reprezintă cunoastere;

- deoarece obiectul opiniei este o judecată (un enunț despre stări de fapt) întemeierea trebuie să arate că această informație este corectă; aceasta se face prin indicarea unor temeiuri și stabilirea unor relații între judecăți și temeiuri;

- întemeierea presupune așadar din partea subiectului anumite capacități mintale și de natură lingvistică; se pune întrebarea dacă acest concept al întemeierii nu este prea tare; potrivit lui, persoanele neinstruite și copiii care nu ar avea capacitatea de a realiza demersul întemeierii nu vor avea cunoaștere;

- prin întemeiere distingem cunoștințele de opinii care sunt în mod întâmplător adevărate;

- întemeierea trebuie să fie dezinteresată, condusă de năzuința de a găsi adevărul și nu de dorința ca o anumită opinie să fie recunoscută drept cunoaștere; interesul de cunoaștere și cel practic pot să intre în conflict (v. Max Weber, despre neutralitatea față de valori a științei);

- distincție: opinii practic justificate /vs./ opinii întemeiate în sens cognitiv;

1.3. CONDIȚII ALE ANALIZEI CUNOAȘTERII

- obiectul analizei cunoașterii e determinarea condițiilor necesare și suficiente pe care trebuie să le satisfacă o pretenție de cunoaștere pentru a fi validată;

- sunt avute în vedere în analiză atât cazurile reale, cât și imaginare; astfel, putem da contracxemple la o anumită analiză a cunoașterii imaginând o situație în care recunoaștem intuitiv că avem cunoaștere, dar condițiile propuse de analiza respectivă nu sunt satisfăcute;

- o analiză satisfăcătoare a cunoașterii trebuie să mențină o relație semnificativă cu intuițiile curente privitoare la ceea ce distinge cunoașterea de ceea ce nu reprezintă cunoaștere în viața curentă sau în activități specializate, cum sunt cele de cercetare științifică.

1.4. ANALIZA CLASICĂ A CUNOAȘTERII

- propunerea de a defini cunoașterea drept 'opinie adevărată, însoțită de justificare' - a fost formulată și discutată pentru prima dată în 'Theaitetos'; reluată și dezvoltată de filosofii care au inaugurat filosofia analitică a cunoașterii din secolul nostru:

- analiza clasică a cunoașterii constituie punctul de plecare și nucleul filosofiei analitice a cunoașterii;

(1) A. Ayer
(2) R. Chisholm

(1) -> Ayer pornește de la supoziția că toate cunoștințele sunt opinii care se referă la stări de fapt; aceste opinii vor fi acceptate drept cunoaștere numai dacă vor fi considerate drept adevărate; adevărul este o condiție necesară, dar nu și suficientă a cunoașterii; opiniile pot fi întâmplător adevărate dacă nu avem temeiuri pentru a le susține;

- Ayer consideră că întemeierea e o condiție necesară a cunoașterii pentru că numai ea asigură caracterul sistematic al corelației dintre opinie și adevăr;

- conceptul de cunoaștere precizat în acest fel de Ayer are un caracter pronunțat normativ; în viața de toate zilele, de exemplu, avem tendința de a atribui cunoaștere cuiva dacă opinia sa se dovedește a fi adevărată; potrivit analizei lui Ayer, va trebui să distingem între o informație corectă și cunoaștere;

(2) Chisholm dă o formulare alternativă; cu referire la o judecată **j** a unui subiect **S**, Chisholm afirmă că **S** are cunoaștere (sau "cunoaște **j**") DACĂ acceptând **j**, are temeiuri adecvate pentru a accepta **j**, iar **j** e o judecată adevărată;

- termenul nou e acceptarea, o atitudine epistemică caracterizată prin raportare la alte două atitudini epistemice posibile: negarea unei judecăti și abținerea de la a accepta sau nega (respinge) o judecată;

- însemnătatea distincției dintre respingerea unei opinii și abținerea de la a acepta sau respinge o opinie;

- cele trei condiții ale cunoașterii sunt deci, după Chisholm: acceptarea, adevărul și justificarea acceptării;

-> Nucleul analizei clasice a cunoașterii îl constituie evidențierea relațiilor dintre adevăr și întemeiere:

- dacă adevărul e corespondența enunțului cu stările reale la care se referă, putem oare ști vreodată că un anumit enunț e adevărat (căci evaluările sunt adesea reconsiderate)? Dar atunci, mai putem spune oare că avem cunoaștere?

obs: cerințele întemeierii sunt relative, în timp ce adevărul e un atribut atemporal;

- dacă adevărul nu va fi considerat un atribut atemporal se impune o precizare a condițiilor adevărului: adevărate sunt opiniile considerate a fi în corespondență cu stările reale, în lumina criteriilor de întemeiere acceptate într-un moment istoric, într-o comunitate de oameni competenți ce caută în mod sincer și dezinteresat adevărul;

- o asemenea caracterizare a adevărului șterge conturirile distincției dintre adevăr și întemeiere; în analiza clasică a cunoașterii adevărul desemnează un atribut atemporal.

1.4.1 Reacții critice la analiza clasică a cunoașterii

(1) Cunoaștere fără întemeiere? (K. R. Popper, H. Albert)
(2) Contraexemplele de tip Gettier

(1) - este critica cea mai radicală a analizei clasice a cunoașterii; se contestă că întemeierea este o condiție necesară a cunoașterii;

- **Popper** contestă că în cercetarea științifică ar trebui să existe un demers de felul întemeierii enunțurilor și teoriilor; el susține că în știință nici enunțurile particulare despre fapte de observație (experimentale), nici principiile, legile generale, nu ar fi de fapt întemeiate;

- în primul caz, dacă e vorba de un enunț care exprimă rezultatul unei observații, vom spune că acest enunț nu poate fi întemeiat în măsura în care el nu poate fi dedus din alte enunțuri și nu poate fi întemeiat pe date ale simțurilor (aceasta pentru că nu poate exista o relație de întemeiere între un enunț și percepții, acte de observație)

- cu privire la al doilea caz, Popper critică concepția după care enunțurile teoretice generale ar fi întemeiate pe enunțuri particulare despre date de observație; Popper respinge ideea că ar exista ceva de felul inducției în știință;

el consideră că ipotezele generale sunt produse libere ale imaginației omului de știință; teoriile (ipotezele) științifice nu pot fi confirmate, ci doar infirmate prin teste, în cazul unor rezultate negative; rezultatele pozitive ale testelor sunt numite 'coroborări' (ele nu confirmă, ci indică doar eșecul încercării noastre de a infirma teoria);

- deci numai critica, și nu întemeierea, ar fi modul adecvat de a ne apropia de adevăr și de a elimina eroarea (v: teoria lui Popper a fost numită "falsificaționistă");

- concepția lui Popper asupra cunoașterii:

a) suntem falibili, supuși greșelii și înclinați spre eroare; putem doar învăța din greșelile noastre;

b) nu putem să întemeiem enunțurile despre fapte sau teoriile, dar putem să le criticăm în mod rațional și suntem datori să le acceptăm în mod provizoriu pe cele care rezistă cel mai bine criticii și au totodată cea mai mare putere explicativă;

-> opinia comună e exprimată de punctul de vedere că examinarea critică a ideilor constă în analiza temeiurilor care sprijină aceste idei; în opozitie cu aceasta, Popper spune că singura rațiune pentru a accepta o teorie e faptul că a rezistat până acum încercărilor de a o infirma; el încearcă să despartă analiza critică a enunțurilor și teoriilor de cerința întemeierii lor;

-> dificultăți ale falsificaționismului popperian: pe ce temei putem spune că o teorie coroborată reprezintă un pas în apropierea de adevăr? Cum putem socoti că o teorie mai bine coroborată e o aproximație mai bună a adevărului, altfel decât pe baza acordului ei mai bun cu faptele și a capacității de a explica mai bine o varietate mai mare de fapte particulare și regularități?

- acordul sistematic între principiile unei teorii și faptele reale reprezintă temeiul pentru acceptarea teoriei; a spune că teoria trece cu succes anumite teste înseamnă a spune că ea e susținută de fapte (deci întemeiată); dacă teoriile coroborate sunt caracterizate drept trepte ale apropierii de adevăr, atunci se pare că există o corelație internă între întemeiere (justificare epistemică) și căutarea adevărului;

- **Hans Albert** reia argumentarea lui Popper și arată că dacă vom socoti întemeierea drept o condiție a cunoașterii vom ajunge la un impas; el argumentează această afirmație prin construcția unei situații ipotetice ("trilema lui Münchausen"):

a) justificarea unui enunț prin alte enunțuri ne duce la regresia la infinit;

b) întemeierea unui enunț prin utilizarea unui enunț echivalent duce la circularitate;

c) întreruperea procesului întemeierii într-un anume punct (presupunem că anumite enunțuri se justifică pe ele însele) duce la ideea unei cunoașteri nemijlocite ce ar conține în sine garanția adevărului (dogmatism);

- consecința adoptării întemeierii drept condiție a cunoașterii ar fi o continuă oscilație între o atitudine sceptică (a), b)) și una dogmatică (c));

-> observații critice:

- acceptarea întemeierii drept condiție a cunoașterii nu este incompatibilă cu acceptarea failibilității cunoștințelor;

- poate fi susținută o concepție fundaționalistă asupra întemeierii cunoașterii ce nu intră în contradicție cu failibilismul (vezi fundaționalismul slăbit al lui R. Chisholm);

- teoriile coerentiste ale întemeierii nu implică o circularitate vicioasă;

- teoriile externaliste (reliabiliste) ale întemeierii nu sunt incompatibile cu recunoașterea failibilității cunoașterii;

(2) **Edmund Gettier** produce contraexemple la analiza clasică a cunoașterii, adică opinii adevărate și întemeiate pe care nu vom fi dispuși să le acceptăm drept cunoștințe;

- criticile de tip Gettier la adresa analizei clasice a cunoașterii sunt critici mai puțin radicale; se contestă că adevărul și întemeierea sunt condiții suficiente pentru ca o opinie să reprezinte cunoaștere; ele sunt doar condiții necesare ale cunoașterii;

- astfel, e posibil să acceptăm cu bune temeiuri o judecată care e de fapt falsă, și să deducem din această judecată o judecată adevărată (în mod întâmplător); această judecată va fi și adevărată și întemeiată; cu toate acestea ea nu va fi în acord cu intuiția noastră spontană cu privire la condițiile pe care trebuie să le satisfacă o opinie pentru a fi recunoscută drept cunoaștere;

-> reacțiile față de contraexemplele de tip Gettier au fost:

a) introducerea unor amendamente la analiza clasică a cunoașterii;

b) dezvoltarea analizei clasice a cunoașterii prin adăugarea unor condiții suplimentare;

a)-> o judecată care satisface cele 3 condiții formulate în analiza clasică reprezintă cunoaștere dacă aceste condiții nu sunt satisfăcute independent;

b)-> pentru ca o judecată adevărată și întemeiată să reprezinte cunoaștere trebuie să nu existe o altă judecată astfel încât, dacă avem bune temeiuri pentru această judecată, vom înceta să mai avem bune temeiuri pentru cea care candidase la titlul de cunoaștere (a doua judecată se numește "judecată ce descalifică")

obs.: - condiția (b) este una foarte tare: nu ne putem asigura niciodată că nu există o opinie adevărată care va "descalifica" o opinie ce pretinde să reprezinte cunoaștere,

- concluzie: proiectul determinării conceptului cunoașterii prin condiții nu numai necesare, ci și suficiente este un proiect ambițios; ca și alte concepte de un nivel înalt de generalitate, conceptul cunoașterii este un concept dialectic, nu aritmomorf.

1.5. CONCEPTUL RESTRICTIV AL CUNOAȘTERII OBIECTIVE

- un concept al cunoașterii este mai mult sau mai puțin restrictiv în funcție de cerințele pe care trebuie să le satisfacă întemeierea;
- din acest punct de vedere există deosebiri graduale între cunoașterea comună și cunoașterea științifică;
- idealul științei este idealul cunoașterii obiective; acest ideal stabilește un sistem de referință pentru evaluarea pretențiilor de cunoaștere în diferite sfere ale cunoașterii omenești și ale creației de cultură;

Au fost formulate două cerințe fundamentale ale cunoașterii obiective (pornind de la modelul științelor exacte ale naturii):

(1) comunicarea intersubiectivă;

(2) controlul sau testarea intersubiectivă;

obs: diverse modalități de cunoaștere și tipuri de cunoștințe se deosebesc gradual în funcție de măsura în care satisfac aceste condiții; de aici reiese că acel concept al cunoașterii obiective pe care îl fixează cele două condiții este unul normativ;

1.5.1. Două condiții ale cunoașterii cu valoare obiectivă

(1) -> expresiile lingvistice au o referință, desemnează ceva exterior limbii; relația între expresia lingvistică și referință (relația de desemnare) poate fi echivocă sau univocă; cerința este ca această relație să fie cât mai univocă;

- analizând prima condiție, Moritz Schlick apreciază că orice cunoaștere e comunicabilă, iar ceea ce nu poate fi transmis altcuiva cu un anumit grad de univocitate nu e cunoaștere; el face distincția între (a) cunoștințe (comunicabile)

și (b) trăiri subiective (incomunicabile) = emoții, sentimente, impresii senzoriale -> trăirile există pur și simplu, nu sunt adevărate sau false, ci doar enunțurile care le exprimă pot fi astfel;

-> cu privire la condiția comunicării intersubiective, Schlick face distincție între limbaje care comunică cunoștințe și limbaje care provoacă trăiri subiective (limbajul poetic sau limbajul unor scrieri metafizice) -> cunoașterea nu ne spune nimic despre natura lucrurilor, ci numai despre relațiile dintre ele (relații cu caracter cantitativ sau structural); limbajele științifice ce exprimă relații între simboluri trebuie să satisfacă cerința univocității; limbajele științifice care au o singură funcție, funcția de cunoaștere, conferă prioritate cerinței univocității în raport cu alte cerințe (eleganță, forță de sugestie, simplitate, concizie);

(2) -> enunțurile sau sistemele de enunțuri sunt caracterizate drept testabile (controlabile) atunci când pot fi puse într-o relație logică de compatibilitate sau incompatibilitate cu alte enunțuri a căror valoare de adevăr poate fi stabilită într-un fel care nu depinde de dorințele și preferințele agenților cunoașterii; de exemplu, consecințele unei teorii în planul observației sau experiementului trebuie să fie bine determinate, indicându-se fapte care pot fi observate sau produse în mod sistematic de către toți cei competenți -> de aici distincția: ipoteze și teorii ce pot fi supuse controlului experienței /vs./ ipoteze și teorii ce nu pot fi supuse controlului experienței (nu au semnificație cognitivă).

1.5.2. Implicații și consecințe ale asumării conceptului restrictiv al cunoașterii

- conceptul restrictiv al cunoașterii obiective favorizează o apreciere a posibilităților și a limitelor abordării științifice a unui domeniu de fapte; faptul că cele două cerințe sunt satisfăcute în mod gradual determină configurarea unor distincții între:

- cunoașterea comună / cunoașterea științifică
  - știința de observație / științele experimentale
    - științele experimentale calitative care nu au instr. de măsură / științele experimentale care au instr. de măsură
      - șt. exper. care au instr. de măsură și sunt nematematizate / matematizate

- știința matematică a naturii a conturat idealul cunoașterii perfecte = cunoașterea cu precizie a tuturor faptelor relevante + cunoașterea legilor naturii;

- idealul cunoașterii perfecte se corelează cu idealul simetriei dintre explicație și predicție; multe teorii științifice nu satisfac această cerință;

- consecințe ale asumării conceptului restrictiv al cunoașterii obiective: dacă acest concept e ridicat la rangul unei condiții necesare și suficiente a cunoașterii, am putea ajunge să excludem din domeniul cunoașterii ceea ce admitem în mod spontan ca reprezentând cunoaștere:

(1) cunoașterea propriilor stări de conștiință;

(2) cunoașterea cu privire la stările mintale ale altor persoane;

(1) -> ar trebui ca propriile noastre stări subiective să fie comunicate altora, iar existența și caracteristicile acestora să poată fi controlate cu metode obiective;

(2) -> ipotezele despre stările (subiective) mentale ale altor oameni sunt intersubiectiv comunicabile și testabile numai când pot fi corelate cu enunțuri despre comportamentul subiectului și cu enunțuri despre sistemul său nervos;

- dar noi știm că avem stări de conștiință care sunt corelate univoc cu evenimente care au loc în organismul și creierul nostru și, deoarece ceilalți oameni au organisme și sunt stimulați la fel, suntem înclinați să presupunem prin analogie că ei au niște stări de constiinta asemanatoare cu ale noastre; astfel, limitări ale posibilității de cunoaștere a stărilor subiective proprii duc la limitări ale posibilității de cunoaștere a stărilor de conștiință ale altora;

-> deosebiri între (1) și (2):

- în primul caz nu există distincție între obiectul cunoașterii și temeiurile ce susțin enunțurile noastre despre obiectul cunoașterii; această cunoaștere ni se impune ca o evidență intuitivă nemijlocită;

- ca și cunoașterea noastră despre lumea exterioară, cunoașterea despre stările subiective ale altor persoane are un caracter accentuat ipotetic; presupunem că între trăirile noastre și ale altora există deosebiri semnificative, dar nu avem posibilitatea să le determinăm;

- concluzie: adoptarea conceptului restrictiv al cunoașterii obiective drept normă a cunoașterii în genere duce la contestarea (greu acceptabilă a) existenței unei cunoașteri despre stările mintale;

- argumente în sprijinul ireductibilității stărilor mintale la stari de fapt obiective; vezi argumentul "camerei chinezești" al lui J. Searle;

- o intuiție puternică – știm ceva despre propriile noastre stări subiective și despre stările subiective ale altor oameni – se ciocnește, așadar, cu o formulare restrictivă a condițiilor cunoașterii;

- se impune acceptarea distincției dintre sensuri mai restrictive și mai tolerante, mai liberale ale termenului "cunoaștere";

- este necesară delimitarea față de două poziții extreme: (a) tendința de ștergere a deosebirilor dintre sensuri mai tari, mai restrictive și sensuri mai slabe, mai tolerante ale termenului "cunoaștere"; (b) restrângerea de nesusținut a universului cunoașterii prin ridicarea cerințelor unui concept restrictiv al cunoașterii la rangul de cerințe necesare ale cunoașterii în genere.

1.6. FILOSOFIA ȘI CUNOAȘTEREA OBIECTIVĂ

- Filosofia, ca știință primă, era gândită drept cunoaștere a determinărilor celor mai generale și esențiale ale existenței; în termenii lui Aristotel, obiectul filosofiei prime era existența ca existență, adică nu ceea ce deosebește o formă de alta a existenței, ci ceea ce caracterizează existența ca atare;

- în acest sens, metafizica – filosofia primă – a fost socotită cunoașterea prin excelență;

- cunoașterea prin excelență este: (a) cunoaștere prin rațiune, opusă cunoașterii întemeiată pe experiență; (b) cunoaștere pentru cunoaștere, adică cunoașterea principiilor care unifică și explică toate faptele; o asemenea cunoaștere ar satisface în cea mai mare măsură nevoia noastră de a înțelege;

- acest concept al cunoașterii a fost criticat de filosofii sceptici și empiriști și zdruncinat din temelii de către Kant;

- bilanțul criticii kantiene: nu putem avea o cunoaștere cu valoare obiectivă despre ceea ce este necondiționat și absolut;

- empiriștii secolului XX, afirmând că nu avem nici o cunoaștere care depășește experiența, susțineau că o cunoaștere prin rațiunea pură a existenței este iluzorie; Russell considera că sistemele filosofice încearcă să unifice faptele prin principii, formulând teorii care nu au consecințe empirice bine determinate, și deci scapă domeniului experienței; pe măsură ce un domeniu de cercetare se maturizează, filosofii încetează să se mai intereseze de el și migrează spre alte domenii;

- ca reacție față de asemenea poziții, s-au dezvoltat în secolul XX diferite orientări ce susțin pe noi temeiuri ideea autonomiei și originalității cunoașterii filosofice (intuiționismul, fenomenologia); dincolo de deosebiri, aceste orientări susțin posibilitatea unei cunoașteri a absolutului, necondiționatului, a temeiului

ultim al existenței; prețul care trebuie să fie plătit pentru susținerea acestor pretenții este sacrificarea obiectivității cunoașterii metafizice și a caracterului impersonal al acesteia;

- discuția, în această perspectivă, a teoriei cunoașterii metafizice la L. Blaga și N. Ionescu;

- disputa dintre cei care susțin și cei care contestă existența unei cunoașteri metafizice își are sursa într-o opțiune prealabilă care nu poate fi caracterizată ca adevărată sau falsă, ca adecvată sau nu, pentru că e o opțiune; ea poate fi judecată prin raportare la (a) considerațiile tacite care o susțin, precum și la (b) consecințele pe care le implică;

(a) -> temeiurile afirmării unei cunoașteri metafizice (autonome):

- prin cunoașterea metafizică noi pătrundem în natura lăuntrică a lucrurilor; e o cunoaștere ce vizează înțelegere; ea ne aduce în fața individualului și a concretului;

- pătrunderea naturii lăuntrice a lucrurilor ar suprima dualitatea faptelor și a valorilor cu care suntem confruntați în cunoașterea comună și științifică; pătrunderea naturii reale a lucrurilor ar reprezenta o întemeiere a valorilor supreme ce oferă îndrumare în viață;

(b) -> consecințele unei opțiuni pentru ideea cunoașterii metafizice autonome sau pentru conceptul restrictiv al cunoașterii obiective:

- ideea cunoașterii metafizice duce la contestarea unității cunoașterii omenești, la o separație netă între știință și filosofie;

- opțiunea opusă este mai favorabilă recunoașterii unității gândirii omenești; cunoașterea cu valoare obiectivă nu poate fi însă despărțită de gândirea reflexivă; semnificația distincției kantiene dintre cunoaștere și gândire.

2. PROBLEMATICA SURSELOR CUNOAȘTERII

2.1. DESCRIPTIV /VS./ NORMATIV; CUNOAȘTEREA CA DEMERS /VS./ CUNOAȘTEREA CA PRODUS; . GENEZĂ /VS./ ÎNTEMEIERE

- caracterizare generală a problematicii surselor cunoașterii: opiniile ce reprezintă cunoaștere iau naștere prin exersarea unor facultăți și competențe mintale; a determina care sunt aceste facultăți și competențe și cum funcționează ele în producerea cunoștințelor înseamnă a face asertiuni despre geneza și funcțiile cunoașterii;

- filosofii au fost preocupați de (a) cercetarea demersurilor cunoașterii, și (b) de analiza rezultatelor finite ale acestor demersuri (cunoștinte, enunțuri, teorii);

- cercetarea cunoașterii poate fi întreprinsă din două puncte de vedere principial diferite:

- din punct de vedere descriptiv: când percepem, stabilim anumite fapte de observație, când comparăm sau clasificăm aceste fapte, când le subsumăm unei noțiuni introduse în acest scop, când stabilim anumite raporturi generale și uniforme între faptele de observație, când formulăm teorii menite să explice și să coreleze faptele cunoscute, noi producem cunoaștere punând în funcțiune anumite facultăți care circumscriu comportamentul nostru ca ființe cunoscătoare; printr-o cercetare de natură descriptivă se încearcă a se determina care e natura acestor facultăți care produc cunoștințe și cum funcționează ele;

- din punct de vedere normativ: nu se mai întreabă în acest caz "din ce sursă provin cunoștințele?" și "prin utilizarea căror facultăți sunt ele dobândite?"; problema este: "care sunt demersurile și criteriile prin care putem distinge în totalitatea opiniilor noastre pe cele ce au calitatea de cunoștințe cu valoare obiectivă de cele ce nu au această calitate?" Aceasta este o problemă de drept și nu una de fapt, e problema concordanței unui demers real și a rezultatelor acestui demers cu o normă;

- ilustrări ale distincției dintre cercetarea descriptivă și respectiv normativă (prescriptivă) a cunoașterii ("probleme de fapt" și "probleme de drept"):

-> unii filosofi au folosit termenul de inducție pentru a desemna un ansamblu de demersuri prin care formulăm enunțuri generale (reguli, uniformități, legi), pornind de la o diversitate de enunțuri despre fapte particulare (v. canoanele sau regulile demersului inductiv la J. S. Mill); alți filosofi consideră că ar trebui să ne intereseze nu demersurile prin care ajungem la formularea unor uniformități și legi, ci problema raportului dintre ipoteze generale deja date și date de observație (cunoștințe despre fapte particulare); determinarea demersurilor prin care iau naștere cunoștințele ar fi o problemă a științei (psihologia); această distinctie e ilustrată și cu referire la distincția dintre geneză și întemeiere într-o activitate sistematică de cunoaștere (v: Max Webber vorbește despre *cercetare* și *prezentare*, Hugo Dingler vorbește despre *munca de explorare* și *munca de sistematizare*; pentru anticiparea distincției dintre geneză și întemeiere vezi și distincția kaniană dintre psihologia empirică și filosofia transcendentală);

- accentuarea distincției dintre cercetarea genezei și cercetarea întemeierii în critica psihologismului la sf. secolului XIX și începutul sec. XX (E. Husserl, G. Frege și filosofia analitică a cunoașterii în genere);

- atenuarea uneori până la ștergere a contururilor acestei distincții în tendințele mai recente de "naturalizare a epistemologiei" (W. V. Quine, Ph. Kitcher, A. Goldman)

2.2. PROBLEMA SURSELOR CUNOAȘTERII ÎN DISPUTA DINTRE RAȚIONALISMUL ȘI EMPIRISMUL CLASIC

- mulți filosofi nu au distins în mod clar problematica surselor cunoașterii de cea a întemeierii cunoașterii; ei au crezut că există surse care validează; derivarea ideilor din surse socotite ultime ale cunoașterii ar asigura calitatea lor de cunoștințe autentice; ilustrări pot fi găsite în istoria gândirii filosofice de la distincția dintre "cunoașterea clară și obscură" în filosofia antică greacă și până la intuiționismul secolului XX; epistemologia clasică de orientare empiristă și raționalistă a secolelor XVII-XVIII poate fi socotită exemplară pentru tendința de a reduce problematica validării la problematica surselor cunoașterii;

(1) -> cuvântul "raționalism" e folosit pentru a desemna punctul de vedere că rațiunea (lat: ratio) sau intelectul (lat: intelectus), despărțite de simțuri, constituie sursa cunoașterii autentice; raționaliștii opun cunoașterea care provine din rațiune celei care provine din simțuri:

- Descartes: "lumina naturală a rațiunii e sădită în noi de creator";
- Spinoza: "numai rațiunea poate pătrunde lucrurile așa cum sunt" și "cunoașterea prin simțuri e mutilată și confuză";
- Leibniz definește conceptul de "adevăr necesar" drept adevărat în toate lumile posibile;
- această concepție asupra cunoașterii e solidară cu ideea că universul e un sistem unitar și ordonat în așa fel încât, dacă pătrundem prin rațiune principiile sau cauzele prime, vom putea explica toate faptele pe care le cunoaștem drept consecințe ale acestor principii;
- raționaliștii cred că avem nevoie de experiență numai pentru că intelectul nostru e imperfect, în contrast cu intelectul divin (v: Leibniz) care procedează "pur analitic";
- v.: Descartes -> intuiția intelectuală e reprezentarea indubitabilă a unui spirit clar și atent; ideile clare și distincte, care sunt intuitiv raționale, trebuie să fie și adevărate; argumentarea lui este de natură teologică; a spune că ceea ce este rațional evident e fals e echivalent cu a spune că creatorul vrea să ne înșele,

construindu-ne în așa fel încât să luăm drept adevărat ceea ce e fals; ori a face o asemenea presupunere e în contradicție cu atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu;

obs: abia Kant va consacra termenul *raționalism* pentru acest punct de vedere asupra surselor și întemeierii cunoașterii; Kant va opune ceea ce va numi "raționalism dogmatic" "empirismului sceptic"; filosofii raționaliști din sec. XVII se numeau ei înșiși aristotelici, platonici (iar după Descartes, cartezieni);

(2) -> termenul *empirism* a fost utilizat, mai întâi, pentru a desemna punctul de vedere că întreaga noastră cunoaștere despre lume provine din simțuri; aceasta e o teză deosebit de radicală și nu este susținută în mod consecvent de mulți filosofi calificați drept empiriști;

- **John Locke**, în "Eseu asupra intelectului omenesc", crede că dacă se va stabili din ce surse se constituie cunoștințele noastre, vom putea determina cât de departe se întinde cunoașterea noastră; iar determinarea limitelor cunoașterii constituie cea mai puternică stavilă, atât împotriva pretențiilor nesăbuite de a cunoaște absolutul, cât și împotriva scepticismului radical; în formularea lui Locke, principiul empirismului este: toate ideile (ceea ce constituie obiectul intelectului) și, prin urmare, toate cunoștintele noastre despre lume își au sursele în impresiile simțurilor (experiența externă) și de asemenea în observațiile pe care le facem asupra operațiilor sau activității minții noastre (experiența internă); intelectul este de la naștere o "încăpere goală" (*tabula rasa*); el e pe deplin pasiv în dobândirea primelor sale idei; primele elemente ale cunoașterii își au originea în acțiunea lumii exterioare asupra simțurilor; după Locke, Dumnezeu i-a dat omului intelect pentru a-și întări credința, a-și cunoaște îndatoririle și a-și satisface nevoile materiale; aceste obiective pot fi atinse rămânând în totală necunoaștere asupra ultimelor temeiuri ale existenței;

- **David Hume** afirmă că toate "ideile" (cunoștințele) noastre își au sursa în "impresii" ale simțurilor; ideile sunt urmele pe care le lasă impresiile, sau sunt încercări de a anticipa impresiile prin imaginație; din punct de vedere psihologic, impresiile sunt puternice, vii, pe când ideile (copii sau anticipări) sunt șterse; ideile care susțin sistemele de metafizică raționalistă nu satisfac condiția de a fi copii ale unor impresii primare; acest punct de vedere asupra surselor cunoașterii constituie baza criticii pe care o face Hume cauzalității,

înțeleasă drept o conexiune necesară; consecința logică la care conduce principiul empirismului, la Hume, e scepticismul: întreaga cunoaștere a noastră se reduce la ideile pe care ni le formăm din impresii și la combinarea acestor idei;

- un moment central al confruntării dintre empirism – raționalism privește relația dintre înăscut și dobândit în cunoaștere:
- tema ideilor înnăscute a fost susținută de Descartes
- Locke face critica acestei teorii, spunând că este dăunătoare pentru moralitate, religie etc.; el reia argumentarea scolastică după care "nimic nu e în intelect, dacă nu a fost înainte în simțuri";
- replica lui Leibniz este că principiile cunoașterii noastre raționale, metafizica, morala, matematica, sunt prezente în intelectul nostru de la naștere, și în acest sens nu își au originea în experiență, dar ele sunt astfel în stare potențială; pentru a le activa este nevoie de reflecție.

- concilierea raționalismului și empirismului clasic, ca punct de vedere asupra surselor cunoașterii, în filosofia critică a lui **Kant**: conținutul cunoașterii este dat de impresiile senzoriale, forma cunoașterii de intuițiile pure *a priori* ale sensibilității și intelectului pur: cunoașterea implică atât receptivitatea sensibilității care ne oferă intuiții, cât și spontaneitatea intelectului ca facultate a gândirii prin concepte; sensibilitatea nu poate gândi nimic, iar intelectul nu poate intui nimic; intuițiile fără concepte sunt oarbe, conceptele fără intuiții sunt goale;
- critica kantiană a raționalismului și empirismului clasic rezultă din acest punct de vedere asupra competențelor sensibilității și intelectului; delimitându-se de raționalism, Kant subliniază că numai intelectul divin, și nu cel omenesc, poate intui; delimitându-se de empirism Kant susține că afectarea simțurilor oferă doar conținutul, și nu forma cunoașterii; orice cunoaștere despre fapte își are originea în experiență, dar experiența însăți, în calitate de cunoaștere cu valoare obiectivă, devine posibilă numai datorită intuițiilor pure ale sensibilității și categoriilor intelectului, care constituie precondiții ale posibilității experienței în genere;
- dincolo de deosebiri, sub multe aspecte esențiale, teoriile raționaliste și empiriste asupra surselor cunoașterii împărtășesc unele supoziții comune: (a) există surse ultime ale cunoașterii și acestea sunt surse de autoritate epistemică; (b) accesul spre aceste surse este condiționat de eliberarea minții de idei preconcepute; (c) adevărul este manifest: ajungem la adevăruri pe deplin asigurate dacă reușim să identificăm sursele ultime ale cunoașteni și să derivăm cunoștințe din aceste surse; în acest sens trăsătura dominantă a epistemologiei clasice este

optimismul epistemologic; (d) idealul cunoașterii este certitudinea -> cunoașterea certă este cunoașterea nemijlocită; certitudinea poate fi propagată de la cunoașterea nemijlocită la cunoașterea mijlocită prin deducție la raționaliști (Descartes), prin inducție la unii empiriști (Fr. Bacon), prin constituirea "ideilor" pe baza "impresiilor" la alți empiriști ca D. Hume.

- supoziția că există surse care legitimează cunoașterea noastră conduce fie la absolutism epistemologic, fie la scepticism; sunt concluzii diferite care sunt derivate din premise sub anumite aspecte asemănătoare,

- failibilismul contemporan (v. K. R. Popper) relevă relația dintre autoritarismul epistemologic, propriu filosofiilor cunoașterii inspirate de idealul certitudinii, și autoritarismul politic.

2.3. MOTIVE CENTRALE ÎN CONCEPȚIA EMPIRISTĂ ȘI RAȚIONALISTĂ ASUPRA SURSELOR CUNOAȘTERII; EXAMEN CRITIC

(1) teza raționalistă că intuiția intelectuală reprezintă sursa cunoașterii autentice a fost confruntat cu mai multe obiecții;

- (a) critica kantiană: prin intelect nu ne e dat niciodată un conținut; cunoașterea ia naștere numai prin reunirea sensibilității și intelectului; doar ființele perfecte, și nu ființele omenești, posedă facultatea intuiției intelectuale;

- (b) evidența intelectuală nu este un atribut atemporal: dezvoltarea cunoașterii teoretice a indicat că anumite idei care apar la un moment dat drept rațional evidente (clare și distincte în sens cartezian) nu au un statut aparte față de celelalte idei; evidența rațională a ideilor se datorează de fapt confirmării sistematice într-o experiență îndelungată; evidența rațională nu oferă decât o certitudine subiectivă; evidențele simțului comun sunt răsturnate de știința teoretică; idei evidente într-o etapă de dezvoltare a științei încetează să mai fie evidente în alta;

(2) concepția ampiristă asupra surselor cunoașterii s-a dezvoltat în jurul a trei motive centrale:

a) ideea "datului";

b) primatul abstractizării;

c) primatul inducției;

- ultimele două motive se întrepătrund în mod strâns

(a) -> "datul" (impresiile senzoriale, datele simțurilor) e socotit ireductibil, nemijlocit, ultim în ordinea cunoașterii; putem pune în discuție descrierile pe care le dăm impresiilor senzoriale, dar nu aceste impresii ca atare;

- **Popper** caracterizează acest punct de vedere drept "teoria găleții", pentru că cei care împărtășesc această teorie își reprezintă mintea noastră ca pe o găleată, la început goală, în care materia cunoașterii intră încetul cu încetul, pentru a fi apoi prelucrată; cunoașterea s-ar câștiga prin acumularea și prelucrarea impresiilor senzoriale; în procesul înregistrării informației primare mintea ar fi pur receptivă; noile cunoștințe ar apărea în procesul prelucrării informațiilor primare; nemijlocirea ar fi condiția adecvării cunoașterii;

- ideea datului a fost criticată din mai multe perspective: reacția la stimuli senzoriali depinde de dispoziții de comportare înăscute; orice constatări faptice au loc într-un orizont de așteptări; ele reprezintă mai degrabă confirmarea sau înșelarea acestor așteptări, nu există în acest sens constatări pasive: observațiile sunt determinate în mod dublu: de natura stimulărilor senzoriale și de așteptările subiectului; observațiile științifice se constituie într-un orizont de așteptări constituit din probleme și teorii; aceste probleme și teorii iau naștere prin modificarea unor probleme și teorii anterioare; nu există în acest regres un punct terminus; în acest sens ideea datului este un mit;

(b-c) -> filosofii empiriști admit și ei în principiu că fără noțiuni sau concepte nu e posibilă cunoașterea; dar dacă sursa ultimă a cunoașterii sunt datele senzoriale, se pune întrebarea: 'Cum au luat naștere conceptele?'; unii filosofi empiriști au susținut că noțiunile au luat naștere din impresii senzoriale prin abstractizare = separare a ceea ce e general și esențial de ceea ce e individual, neesențial, contingent, precum și menținerea determinațiilor considerate esențiale, separate de ceea ce e individual; această temă a abstractizării a fost consacrată de Aristotel și dezvoltată de scolastici; empirismul clasic a fost caracterizat ca un empirism al conceptelor (v: Locke, Hume);

- teza primatului abstractizării se corelează cu cea a primatului inducției; este teza potrivit căreia enunțurile generale ce exprimă regularități și legi iau naștere prin generalizarea observațiilor despre fapte înțelese drept constatări pure; este ceea ce **Popper** a numit "teoria psihologică a inducției".

- criticii teoriei psihologice a inducției: subliniază că existența regularităților este o așteptare inconștientă, iar căutarea lor este o dispoziție de comportare înăscută; constatarea unei repetări și deci a unei regularități în fluxul experienței noastre reprezintă confirmarea unei ipoteze prealabile; repetările nu se impun prin simpla comparare a datelor de observație, ci în lumina unor așteptări inconștiente sau a unor ipoteze explicite; așteptarea de a găsi repetări în datele observației este *a priori* din punct de vedere psihologic (K. R. Popper)

- reflecția asupra cunoașterii stimulată îndeosebi de inovațiile conceptuale din știința contemporană a condus la concluzia că noțiunile nu pot fi pur și

simplu derivate din datele senzoriale prin abstractizare; ele sunt invenții ce se impun prin utilitatea lor în coordonarea economică a datelor experienței;

- **A. Einstein** considera că atât noțiunile gândirii comune cât și cele ale științei sunt creații libere ale spiritului omenesc; impresiile senzoriale și noțiunile sunt entități de naturi diferite, unele nu pot să ia naștere din celelalte; invențiile conceptuale care explică cel mai simplu mai multe date senzoriale și care ne permit să le anticipăm se impun în lupta pentru existență cu invenții conceptuale alternative; Einstein sugerează că acordul sistematic între concepte și date este rezultatul selecției; însuși faptul că aceleași date ale simțurilor pot fi puse în relație cu sisteme de noțiuni diferite arată cât de neplauzibilă e ideea familiară că noțiunile ar fi obținute din datele senzoriale (prin abstractizare).

2.4. ÎNĂSCUT ȘI DOBÂNDIT ÎN CUNOAȘTERE; CONTROVERSE TEORETICE CONTEMPORANE CU PRIVIRE LA RELAȚIA ÎNNĂSCUT - DOBÂNDIT ÎN ÎNSUȘIREA LIMBAJULUI

- controversa asupra raportului dintre înăscut și dobândit în cunoaștere a ocupat un loc important în epistemologia clasică: tezei raționaliste (Descartes, Leibniz) – primele principii ale cunoașterii există în mintea noastră de la naștere, chiar dacă doar virtual – i se opune teza empiristă – cunoașterea provine din datele simțurilor și este dobândită în întregime prin contactul cu realitatea prin simțuri, neexistând, prin urmare, idei înăscute (Locke);

- această controversă a fost reluată în ultimele decenii, având ca temă relația dintre înzestrarea genetică și informațiile pe care le oferă simțurile în determinarea reacțiilor comportamentale și în constituirea cunoștințelor; ea s-a concentrat asupra însușirii competenței lingvistice, un domeniu major al cunoașterii omenești; punctele de vedere care se înfruntă sunt cel behaviorist și nativist;

(1) programul behaviorist consideră cunoașterea în genere, în speță cunoașterea limbajului, drept un caz particular al învățării din experiență;

(2) programul cartezian, nativist (N. Chomsky) pune în evidență rolul programării genetice proprie speciei *homo sapiens* în însușirea limbajelor vorbite de comunitățile omenești;

(1) programul behaviorist pleacă de la supoziția că o cercetare științifică în psihologie nu e posibilă decât în termenii unor enunțuri ce descriu reacții comportamentale și relatii ce condiționează aceste reacții; factorii care determină

reacțiile comportamentale sunt numiți variabile independente, iar efectele acestor reacții comportamentale sunt numite variabile dependente;

- însușirea limbajelor naturale are loc prin formarea și modificarea asociațiilor, fiind un caz particular al învățării;

- structurile organismului programate genetic sunt rezultatul unor procese de învățare a speciei; deci ambianța are un rol determinant atât în învățarea speciei, cât și în cea a individului;

- ca principiu, toate competențele mintale sunt dobândite prin aceleași mecanisme elementare ale învățării din experiență, ca și competențele mai elementare a căror achiziție poate fi produsă la nivel experimental prin asociație și întărire;

- în ce privește cunoașterea limbii, **Skinner** și-a propus să arate că comportarea verbală poate fi explicată, ca și comportarea non-verbală, exclusiv prin asociațiile fixate ca urmare a stimulărilor ambianței;

(2) nativismul contestă existența unei deosebiri principiale între dezvoltarea organismului și dezvoltarea mintală; dezvoltarea mintală are ca punct de plecare o stare determinată genetic, comună tuturor indivizilor, cu variații care pot fi neglijate, și se desfășoară ca o succesiune de faze (stadii) predeterminate până la stadiul final;

- ambianța oferă substanța, iar cadrul genetic structura ce organizează informațiile obșinute din ambianța lingvistică; rolul elementului genetic în însușirea limbajului este pus în evidență de contrastul dintre sărăcia inputului (ceea ce oferă ambianța lingvistică) și bogăția outputului (competența pe care o câștigă copilul care își însușește limbajul); în teoria lui Chomsky învățarea limbajului unei comunități omenești de către copil este caracterizată ca trecere de la o stare inițială, gramatica universală, care este parte a programării genetice, la starea finală care este însușirea gramaticii speciale caracteristice unui limbaj natural; în acest proces elementul înăscut oferă structura de bază, iar informațiile primite din ambianța lingvistică au un rol declanșator; însușirea limbajului este, în acest sens, mai degrabă *creștere*, decât *învățare*.

obs: criticii teoriei lui Chomsky au pus în discuție caracterul ei științific, susținând că teoria face presupuneri care nu pot fi controlate strict de fapte, pentru că faptele invocate ar putea fi explicate printr-o versiune mai rafinată a teoriei învățării, sau pornind de la supoziția că toate limbajele naturale vorbite de comunitățile omenești provin dintr-un limbaj universal originar, ceea ce ar explica existența unor universale lingvistice;

2.5. TEORIA ÎNVĂȚĂRII ȘI NATIVISMUL CA PROGRAME ȘTIINȚIFICE DE CERCETARE

- nativiștii și behavioriștii văd în mod diferit obiectivele cercetării, primii conducându-se după o concepție baconiană ("știința e putere"), pe când ceilalți subliniază funcția explicativă a științei;

- cele două programe sunt despărțite de reprezentări distincte cu privire la aportul structurilor înnăscute și al experienței în constituirea cunoașterii: behavioriștii consideră că numai mecanismele elementare de achiziție a cunoașterii sunt înnăscute, nativiștii consideră că există o cunoaștere înnăscută, chiar dacă aceasta nu e o cunoaștere explicită, ci o cunoaștere tacită;

- reprezentarea nativistă este în acord cu punctul de vedere acceptat de biologii contemporani cu privire la rolul programului genetic și al ambianței în dezvoltarea ontogenetică;

- confruntarea dintre cele două programe de cercetare evidențiază interacțiunea dintre idei programatice, de natură filosofică, și investigații științifice speciale în cercetarea originii, genezei și surselor cunoașterii.

2.6. ÎNNĂSCUT ȘI A PRIORI ÎN CUNOAȘTERE

- ideea cunoașterii a priori a fost consacrată de Kant; Kant se concentrează asupra problemelor de drept și nu de fapt; el nu se întreabă cum se constituie cunoașterea, ci cum e posibilă cunoașterea deja constituită; Kant găsește condițiile posibilității cunoașterii în formele pure ale sensibilității și ale intelectului, pe care le caracterizează drept a priori;

- există două încercări contemporane de dezvoltare a ideii de cunoaștere "a priori" în cadrul unor teorii de natură biologică și psihologică:

(1) Konrad Lorenz
(2) Jean Piaget

- aceste teorii, împreună cu teoria lui Noam Chomsky, reprezintă trei încercări de a elabora conceptul cunoașterii a priori în cadrul unei epistemologii descriptive;

(1) -> **Konrad Lorenz** pleacă de la teza evoluționistă potrivit căreia cunoașterea omenească ia naștere prin funcționarea unor dispozitive, mecanisme și structuri care s-au constituit în procesul apariției speciei 'homo sapiens'; deci nu individul învață, ci specia, iar ceea ce învață specia îi e dat fiecărui individ ca o componentă a priori a cunoașterii;

- în opoziție cu Chomsky, Lorenz susține că numai forma cunoașterii ține de înzestrarea genetică a speciei; pe de altă parte, identificarea a ceea ce e a priori cu ceea ce e înnăscut reprezintă o distanțare de conceptul kantian al cunoașterii a priori; căci, pentru Kant, tot ceea ce cunoaștem a priori are atributul necesității; Lorenz, dimpotrivă, consideră structurile a priori ale cunoașterii drept un produs al selecției naturale, și ca atare lipsite de necesitate; d.p.d.v. al individului ele sunt necesare, dar nu și pentru specie, căci adaptarea la mediu s-ar fi putut face și prin alte structuri;

(2) -> **Piaget** (epistemologia genetică) încearcă să disocieze conceptul cunoașterii a priori de cel al cunoașterii înnăscute; el leagă de ideea de cunoaștere a priori atributele care i-au fost conferite acesteia de către Kant: universalitatea și necesitatea (v: Kant făcea distincția între: o sursă sensibilă și o sursă pură a cunoașterii);

- Piaget oferă o explicație genetică ideii conexiunii necesare, distingând 2 surse ale cunoașterii: -> experiența fizică și experiența logico-matematică și două tipuri de cunoaștere: -> cunoașterea fizică și cunoașterea logico-matematică;

- după Piaget, dezvoltarea mintală se realizează prin trecerea de la acțiuni reale la acțiuni interiorizate și dezvoltarea inteligenței e o coordonare a acțiunilor; întrebarea este: "care e acea structură a coordonării acțiunilor interiorizate ale subiectului care face posibile enunțuri logico-matematice (ex.: elementele unei colecții nu se schimbă în funcție de dispunerea lor spațială) care au atributul universalității și necesității?"

- cercetarea psiho-genetică arată că în dezvoltarea mintală a individului, odată cu compunerea reversibilă a acțiunilor, experiența logico-matematică se desparte de cea fizică; cunoașterea logico-matematică e o cunoaștere a priori care poate fi dobândită independent de experiența fizică, numai pe baza experienței logico-matematice;

- sursa cunoașterii fizice o constituie constatările senzoriale; sursa cunoașterii logico-matematice o constituie coordonarea reversibilă a acțiunilor interiorizate;

- există o cunoaștere logico-matematică independentă de cea fizică, nu și invers; adică, toate constatările noastre bazate pe contactul cu realitatea prin simțuri vor fi în acord cu anticipările pe care le realizăm prin operații logico-matematice; deci, experiența fizică e o sursă a cunoașterii, dar nu singura;

- epistemologia genetică recuperează distincția kantiană dintre forma și conținutul cunoașterii; pe de altă parte, distincția dintre cunoașterea a priori și cunoașterea a posteriori, dintre constatarea empirică și anticiparea logico-matematică, ia naștere în procesul construcției stărilor cognitive ale subiectului în dezvoltarea mintală individuală.

- Piaget își caracterizează poziția drept constructivistă (elaborarea continuă de operații și structuri noi), în opoziție cu psihologia învățării care neagă rolul structurilor înnăscute, și cu cea nativistă, care identifică a priori-ul cu înnăscutul;

Concluzii:

- cele trei teorii dezvoltă o abordare biologică și psihologică a conceptului cunoașterii a priori;

- teoria lui Piaget disociază a priori-ul de înăscut și contestă existența unei cunoașteri înăscute; acastă teorie explică deosebirea dintre universalitatea și necesitatea enunțurilor a priori și caracterul accidental al celor bazate pe experiență în termeni psihologici;

- teoria are un caracter accentuat interpretativ; ea nu este sub controlul faptelor într-un sens strict al acestei expresii;

- teoria lui Chomsky identifică cunoașterea a priori cu cea înăscută; ea reprezintă o reluare, la nivelul psihologiei cogniției, a teoriei carteziene a minții; ceea ce propune Chomsky este, de fapt, un program de cercetare care va putea fi evaluat doar prin fertilitatea lui relativă în raport cu programul teoriei învățării;

- teoria lui Lorenz identifică și ea a priori-ul cu înăscutul în cunoaștere; nu există însă, pentru Lorenz, în opoziție cu Chomsky, o cunoaștere înăscută ca atare: înăscute sunt doar structura analizatorilor senzoriali și categoriile gândirii în măsura în care ele reprezintă rezultate ale selecției fixate în ciclul genetic al speciei; conceptul mai modest al lui Lorenz despre componenta înăscută și, în acest sens, a priori a cunoașterii se susține cel mai bine în raport cu exigențele cunoașterii științifice.

3. ÎNTEMEIEREA CUNOAȘTERII

3.1. CONCEPTUL ÎNTEMEIERII EPISTEMICE. INTEROGAȚIILE LA CARE RĂSPUNDE O TEORIE A ÎNTEMEIERII CUNOAȘTERII

- întemeierea poate fi caracterizată drept demersul prin care apărăm susținerea că o opinie reprezintă cunoaștere; este un demers prin care stabilim o corelație între temeiuri (*evidences, Gründe*) și opiniile cu pretenția de a reprezenta cunoaștere pe care le susține cineva; pretențiile de cunoaștere sunt deschise discuției și, în acest sens, se cer întemeiate, spre deosebire de ideile afirmate dogmatic;

- problematica întemeierii cunoașterii privește chestiuni de drept și nu de fapt; trăsătura distinctivă a întemeierii epistemice e relația ei cu adevărul; principiul întemeierii epistemice ar putea fi formulat spunând că trebuie să fie acceptate drept cunoștințe numai acele opinii pentru care avem bune temeiuri să credem că sunt adevărate;

- conceptele de bază vor fi cele de *temei*, *dovadă*, *adevăr* și *raționament*; în teoriile clasice, acestor concepte li se adaugă și cel de *certitudine;*

- filosofii se interesează de formularea unor condiții sau cerințe universale ale întemeierii; din acest punct de vedere, interesul epistemologic pentru întemeiere se deosebește de cel al cercetătorilor specializați;

- o teorie normativă a întemeierii e mai fundamentală decât metodologiile diferitelor grupuri de științe, și chiar decât o teorie a existenței, pentru că toate opiniile despre realitate trebuie supuse probei pe care o reprezintă confruntarea cu cerințele normative ale întemeierii în genere;

- obiect al întemeierii pot fi doar entități susceptibile să fie adevărate; acestea sunt opiniile, mai exact enunțurile ce formulează și comunică opinii; constituie obiect al întemeierii judecățile care afirmă sau neagă ceva despre realitate (nu și trăirile); întemeierea este caracterizată în genere drept condiție a cunoașterii explicite, propoziționale;

- acei autori care acceptă anumite dispoziții mintale și de comportare caracteristice animalelor superioare, copiilor mici sau oamenilor neinstruiți drept cunoaștere, susținând totodată că întemeierea este o condiție a cunoașterii, se vor angaja în direcția unei reconsiderări a conceptului întemeierii epistemice;

- din asumarea supoziției că opiniile și enunțurile care le comunică sunt integrate într-o rețea, prin raportări inferențiale, decurge întrebarea:

-> Întemeierea e o relație liniară sau circulară?

- conceperea întemeierii ca relație liniară este expusă obiecției sceptice a regresului la infinit; se poate răspunde acestei obiecții acceptând existența unor enunțuri (opinii) ce nu mai trebuie să fie întemeiate, deoarece ar reprezenta verigi ultime în lanțul întemeietor;

- dacă întemeierea e o relație liniară, toate enunțurile vor fi întemeiate prin raportare la niște enunțuri privilegiate (enunțuri de bază); acestea întemeiază alte enunțuri, dar nu pot fi ele însele întemeiate;

Se ridică întrebările:

-> care sunt trăsăturile care disting enunțurile de bază de celelalte enunțuri?

-> de ce tip sunt relațiile prin care sunt întemeiate celelalte enunțuri, pornind de la enunțurile de bază?

- filosofii care resping supoziția că demersul întemeierii este un demers liniar susțin că se poate răspunde obiecției sceptice a regresului la infinit fără a admite existența unor enunțuri de bază cu un statut epistemic privilegiat; ei afirmă că enunțurile ce constituie sistemul cunoștințelor se sprijină reciproc unele pe celelalte și că, în acest sens, întemeierea epistemică este o relație circulară; întemeierea constă în coerența enunțurilor ce urmează să fie întemeiate cu alte enunțuri; această relație trebuie să fie caracterizată în așa fel încât să scape obiecției de circularitate vicioasă; se ridică întrebarea:

-> în ce constă coerența unui sistem de enunțuri?

- rezultă că există două mari tipuri de teorii ale întemeierii epistemice:

- teoriile ce caracterizează întemeierea drept un demers liniar, admițând existența unor enunțuri de bază, sunt teoriile fundaționaliste;

- teoriile ce susțin că enunțurile se întemeiază unele pe celelalte printr-o relație de susținere reciprocă – coerența – sunt teoriile coerentiste.

3.2. TEORII FUNDAȚIONALISTE ȘI COERENTISTE ALE ÎNTEMEIERII

3.2.1. Tradiția fundaționalismului radical. Abordarea empiristă a problematicii fundării cunoașterii

- poziția fundaționalistă tradițională este fundaționalismul radical;

- apare ca reacție la argumentul sceptic al regresului la infinit, prin postularea unor opinii ce se pot întemeia pe ele însele (principii);

- poziția fundaționalismului radical este că enunțurile (opiniile) de bază sunt indubitabile, infailibile, sustrase în principiu erorii;

- postularea unor enunțuri de bază se corelează în cadrul fundaționalismului cu tema cunoașterii nemijlocite; distincția: cunoaștere mijlocită /vs./ cunoaștere nemijlocită poate fi reformulată în cadrul problematicii întemeierii cunoașterii astfel: întemeiere mijlocită (prin relații inferențiale sau de alt tip între opiniile de întemeiat și alte opinii acceptate ca întemeiate) /vs./ întemeiere nemijlocită (unele opinii, cele exprimate prin enunțurile de bază, nu vor mai fi întemeiate prin raportare la alte opinii; ele se autojustifică sau se autovalidează); nemijlocirea, în sensul autovalidării, asigură linearitatea întemeierii epistemice;

- fundaționalismul radical a fost inspirat de idealul clasic al cunoașterii - certitudinea; certitudinea va putea fi asigurată numai prin întemeierea cunoașterii pe un fundament imuabil și de neclintit;

- relația dintre fundaționalismul radical și asumarea certitudinii, ca ideal al cunoașterii, apare cu claritate în teoria aristotelică a științei;

- **Aristotel** consideră cunoașterea teoretică ca o structură ierarhică ale cărei niveluri sunt corelate prin relația de consecință logică; concepția aristotelică se bazează pe distincția dintre cunoaștere nemijlocită și cunoaștere prin demonstrație; principiile există independent de cunoștințele ce pot fi derivate din ele (aceasta e o asimetrie ce exclude circularitatea și pune în evidență linearitatea); ele constituie sursa și fundamentul celorlalte cunoștințe, atât în sens logic, cât și epistemologic;

- la cunoașterea principiilor ajungem pe cale intuitivă, prin intelectul activ (nous); intelectul activ sesizează principiile pornind de la datele simțurilor (prin inducție);

- concepția aristotelică a întemeierii epistemice poate fi caracterizată spunând că știința se constituie pe un fundament imuabil, alcătuit din noțiuni și din principii pe care nici o cercetare ulterioară nu le poate schimba;

- supozițiile fundaționalismului radical au susținut și proiecte moderne de reformă a științei, cum este cel cartezian;

- **Descartes** își propune să reformeze științele luând ca model matematica; convingerea lui a fost că doar evidența rațională poate constitui garanția certitudinii; încrederea în ceea ce e rațional evident (clar și distinct) se sprijină pe credința lui în bunăvoința creatorului (veracitatea divină); conducerea după modelul matematic, modelul cunoașterii prin excelență, ar permite transformarea unei discipline cum este metafizica într-o știință bine întemeiată și perfect asigurată; Descartes încearcă să realizeze o asemenea reconstrucție a filosofiei prime;

- idealul raționalist clasic – întemeierea definitivă a cunoașterii prin regres spre evidențe raționale ce constituie adevăruri prime, definitive, asigurate, a fost reluat în secolul XX prin fenomenologia lui **Husserl**;

- Husserl reformulează proiectul cartezian afirmând că despre eul pur putem avea o cunoaștere certă; prin metoda fenomenologică, filosofia, concepută ca știință riguroasă, poate să ofere o întemeiere absolută întregii cunoașteri;

- pentru Husserl accesul spre "cunoștința absolută" este consecința eliminării a tot ce este dubitabil, a prinderii esențelor prin intuiția rațională;

- metoda fenomenologică este ansamblul demersurilor ce favorizează cunoașterea intuitivă a conținuturilor conștiinței pure;

- fenomenologia poate fi caracterizată ca o reformulare a idealului clasic al cunoașterii în măsura în care afirmă în mod programatic că atingerea certitudinii

absolute și astfel a cunoașterii autentice implică refuzul oricărei transcendențe, adică a unei cunoașteri care ar trece dincolo de limitele conștiinței pure; obiectul fenomenologic sunt fenomenele pure, sau esențele, ca entități ce nu preexistă cunoașterii, ci se constituie în actul cunoașterii, aceasta fiind garanția supremă a evidenței;

-> problematica fundamentelor cunoașterii în viziunea empirismului clasic

- dezvoltarea filosofiei empiriste a cunoașterii ca teorie a întemeierii epistemice în secolul XX, centrate pe conceptul de *propoziție de bază*; două presupoziții pe care se sprijină elaborarea acestui concept: (a) nu ne putem înșela în ceea ce privește trăirile noastre subiective, în speță impresiile senzoriale; (b) atât timp cât folosim în mod corect limbajul, va fi posibilă o descriere adecvată a datelor senzoriale; enunțurile ce descriu datele senzoriale vor fi astfel la fel de bine asigurate ca și datele senzoriale; ele vor avea statutul unor propoziții de bază; problema unei teorii empiriste a întemeierii epistemice va fi cea a întemeierii enunțurilor ce formulează și comunică opinii despre fapte prin raportare la enunțurile de bază;

- dificultățile unei teorii empiriste a întemeierii epistemice sunt bine ilustrate de variantele propuse de (1) B. Russell și (2) A. J. Ayer:

(1) -> principiul epistemologiei empiriste, în formularea lui **Russell,** e că toate cunoștințele noastre despre lume pot și trebuie să fie întemeiate pe judecăți de percepție (ce exprimă date ale simțurilor), iar relația de întemeiere e concepută de Russell ca fiind o relație de natură inductivă; relația dintre date senzoriale și cunoștinte despre fapte este caracterizată în mod ambiguu; Russell apreciază că e mai potrivit ca datele senzoriale să fie caracterizate drept premise ale cunoștințelor despre fapte, dar nu explică cum putem stabili o relație inferențială între date senzoriale și enunțuri;

(2) -> **Ayer** recunoaște și subliniază dificultatea majoră a epistemologiei empiriste, dificultatea de a întemeia o cunoaștere cu valoare obiectivă prin raportare la datele simțurilor care au un caracter privat; enunțurile de bază, în calitate de enunțuri ce descriu date senzoriale, sunt infailibile în sensul că ele nu pot să fie decât adevărate atât timp cât nu facem greșeli în folosirea cuvintelor;

- Ayer recunoaște însă că enunțurile de bază nu pot întemeia enunțuri despre fapte; acestea din urmă nu pot fi sustrase riscului erorii; este o recunoaștere ce pare să indice lipsa de perspectivă a oricărei încercări de a apăra fundaționalismul radical în cadrul unei concepții empiriste asupra cunoașterii.

Examen critic al supozițiilor fundaționalismului radical:

- s-a observat că ceea ce apare într-o epocă drept evident rațional nu e prin aceasta necondiționat adevărat; intuiția rațională nu asigură adevărul opiniilor;

- pe de altă parte, enunțurile despre stări subiective cum sunt datele senzoriale nu pot întemeia cunoștințe despre lume;

- s-a mai observat de asemenea că facultatea oamenilor de a-și descrie prin enunțuri stările subiective nu se dezvoltă independent, ci pe baza cunoștințelor lor despre stările reale;

- Lehrer consideră că nici măcar opiniile despre propriile noastre stări subiective nu sunt infailibile;

obs: în abordarea problematicii întemeierii epistemice se conturează o evoluție spre failibilism, de îndată ce filosofii nu mai caută criterii ce garantează adevărul cunoștințelor; ei se mulțumesc să caute criterii ce ne îndreptățesc să susținem că unele cunoștințe sunt adevărate; un fundaționalism failibilist ne îngăduie să distingem între adevăr și întemeiere și, în felul acesta, ne dau posibilitatea să explicăm faptul că s-au putut produce bune temeiuri în favoarea unor opinii care s-au dovedit în cele din urmă false;

- condițiile minime ce trebuie să fie satisfăcute pentru ca o teorie a întemeierii să poată fi caracterizată drept fundaționalistă:

- existența unor opinii sau enunțuri cu un statut privilegiat care constituie baza întemeierii;

- demersul întemeierii să fie unul linear;

- întemeierea va fi gândită drept o relație între opinii și enunțuri cu un statut aparte, și celelalte opinii și enunțuri;

- detașarea unei teorii fundaționaliste a întemeierii de absolutismul teoriilor tradiționale se realizează, așadar, prin:

- modul cum se caracterizează opiniile și enunțurile ce constituie baza întemeierii;

- modul cum e înțeleasă relația dintre aceste opinii și enunțuri de bază și celelalte opinii și enunțuri pe care le întemeiază;

- **R. Chisholm** pornește de la presupoziția că numai o teorie fundaționalistă oferă un răspuns la argumentele sceptice; există opinii ce se autojustifică, fiind nemijlocit evidente, dar aceasta nu înseamnă că adevărul lor e garantat odată pentru totdeauna; ele vor fi acceptate până la producerea unor dovezi contrare (Chisholm este inspirat de filosofia simțului comun a lui Th. Reid); regresul în

domeniul întemeierii se oprește la enunțuri despre stări subiective; pentru a explica cum enunțurile despre stări subiective pot să întemeieze enunțuri despre stări reale, Chisholm propune o reconsiderare a conceptului întemeierii; filosofii de până la el au gândit întemeierea ca o relație logică (raționaliștii ca pe o relație deductivă, empiriștii ca pe una inductivă)); pentru el întemeierea e o relație în care anumite enunțuri care se numesc *temeiuri* oferă un anume sprijin pentru alte enunțuri care sunt întemeiate; aceasta este relația de consecință epistemică; un enunț este la un moment în afară de orice îndoială rațională, și, în acest sens, de bază, dacă e în acord cu alte enunțuri pe care le acceptăm și nu e contrazis de nici un enunț acceptat;

obs: - teoria întemeierii epistemice propusă de Chisholm este fundaționalistă în măsura în care menține distincția dintre enunțuri ce sunt întemeiate prin raportare la alte enunțuri și enunțuri ce se întemeiază pe ele însele și susține necesitatea de a întemeia toate enunțurile noastre despre fapte prin raportare la enunțuri "evidente în mod direct";

- teoria este în același timp failibilistă, în măsura în care recunoaște posibilitatea principială a revizuirii tuturor enunțurilor socotite a fi de bază;

- Chisholm oscilează între aceste două motive, teoria lui având în acest sens o tensiune interioară: posibilitatea de a revizui enunțurile de bază e explicată prin relația cu alte enunțuri, ceea ce contrazice linearitatea demersului întemeierii;

- teoria întemeierii epistemice a lui Chisholm conține un moment fundațional și unul nefundațional; un moment fundațional, în măsura în care enunțuri despre ceea ce percepem sunt caracterizate drept verigi ultime în lanțul întemeierii; un moment nefundațional, în măsura în care aceste enunțuri pot întemeia enunțuri despre stări reale numai dacă nu sunt contrazise de alte enunțuri acceptate drept cunoștințe; în acest sens, teoria poate fi caracterizată drept un fundaționalism slăbit, failibilist, opus fundaționalismului radical.

3.2.2. Teorii coerentiste ale întemeierii epistemice

caracterizare generală:

- supoziția de bază a teoriilor coerentiste e că toate opiniile și enunțurile sunt întemeiate prin raportare la alte opinii și enunțuri, întemeierea fiind o relație circulară; (v: precursori - Hegel, Bradley); această perspectivă asupra cunoașterii poate fi consecința unei viziuni metafizice asupra naturii realității (dialectică, holism);

- supoziția de la care pornesc teoriile coerentiste ale întemeierii este că acceptarea sau respingerea unui enunț va fi determinată de posibilitatea de a-l integra într-un sistem ordonat și coerent de enunțuri;

- e respinsă dihotomia:

cunoaștere mijlocită /vs./ cunoaștere nemijlocită

(~adevăruri prime (stăpâni)/vs./ adevăruri derivate (clienți))

- întemeierea e privită ca o relație de interacțiune, de susținere reciprocă, nu o relație de derivare (dependență unidirecțională); analogii: cercul hermeneutic, dicționarul, pluta ce poate fi reconstruită doar scândură cu scândură etc.;

- critica coerentistă a fundaționalismului: ultima verigă în lanțul întemeierii va fi o entitate de natură cognitivă sau nu; în primul caz este posibilă întemeierea altor opinii prin raportare la asemenea entități, dar calitatea lor de ultime verigi în lanțul întemeierii pare greu de justificat; în al doilea caz nu va fi posibilă întemeierea, deoarece ea este o relație între entități de natură cognitivă;

-> **Wilfried Sellars** este unul din filosofii care critică concepția empiristă, potrivit căreia datele simțurilor constituie fundamentul cunoașterii noastre despre fapte; el afirmă că cele mai elementare constatări despre fapte sunt rezultatul unor inferențe; spunem despre ceva că e într-un anumit fel (de exemplu, verde) dacă știm că producerea unei impresii senzoriale în condiții determinate constituie un indiciu demn de încredere pentru a conferi lucrului atributul respectiv; aplicarea cuvintelor pentru a desemna impresii senzoriale e la rândul ei condiționată de alte cunoștințe; nu există niciodată o verigă ultimă în lanțul întemeierii;

- problema centrală a oricărei teorii coerentiste a întemeierii este caracterizarea acelei relații circulare între opinii (enunțuri) numită *coerență*; coerența trebuie să fie o condiție mai tare decât cea a consistenței logice; teoriile coerentiste ale întemeierii epistemice se deosebesc în primul rând prin modul cum caracterizează coerența;

(1) -> **Gilbert Harman** formulează condiția coerenței prin raportare la explicație: un enunț e întemeiat în măsura în care e integrat în acel sistem de enunțuri despre un domeniu de fapte care posedă cel mai înalt grad de coerență explicativă; atributul *întemeiat* va fi conferit unui enunț atât de capacitatea lui de a oferi o mai bună explicație altor enunțuri, cât și de calitatea lui de a fi mai bine explicat prin raportare la un sistem de enunțuri;

- o supoziție a teoriei coerentiste a lui Harman este că fiecare enunț e integrat în sistem în măsura în care poate fi rezultatul unei inferențe; s-a obiectat

că datele senzoriale nu pot fi integrate în rețeaua enunțurilor ce pot fi corelate prin inferențe; Harman susține că inferențe intervin și în producerea opiniilor perceptuale, dar noi de cele mai multe ori nu suntem conștienți de aceste inferențe; vom face identificări perceptuale diferite, în funcție de cunoștințele și așteptările noastre anterioare; nu vom accepta o anumită identificare perceptuală ori de câte ori avem temeiuri să nu o acceptăm; Harman face distincție între indicii perceptuale și opinii perceptuale;

(2) -> dezvoltarea unei teorii coerentiste a întemeierii a fost susținută și favorizată de concepția holistă asupra științei, o concepție dezvoltată cu mult răsunet de **W. V. Quine**;

- Quine critică ceea ce el numește "cele două dogme ale empirismului":

a) distincția făcută de Kant între enunțuri adevărate pe temeiul înțelesului cuvintelor (analitice) și enunțuri adevărate pe temeiul cunoștințelor despre lucruri (sintetice); Quine argumentează că în determinarea adevărului fiecărui enunț există atât o componentă logico-lingvistică cât și una factuală;

b) dogma reducționismului: supoziția că fiecare enunț luat izolat poate fi confirmat sau infirmat de fapte; Quine susține că nu există experiențe particulare sau date particulare ale simțurilor care să ne constrângă să adoptăm sau să respingem un anumit enunț;

- el formulează anumite considerații de echilibru ce privesc sistemul cunoștințelor ca întreg, considerații ce nu pot indica ce enunțuri ar trebui reconsiderate atunci când apar contradicții în sistemul cunoștințelor noastre:

- principiul conservatorismului
- principiul simplității

- reluând pe alt plan argumentarea lui Hume, Quine susține că enunțurile teoretice nu pot fi derivate din enunțuri de observație; nu este posibilă nici reducția conceptuală, care s-ar realiza prin definirea termenilor fizicali în termenii unor expresii ce desemnează trasături fenomenologice ale experienței senzoriale, și nici reducția doctrinară prin care enunțurile despre fapte, în primul rând enunțurile teoretice, ar fi derivate din enunțuri ce descriu experiențe senzoriale;

- concluzia este că atât principii ce constituie la un moment dat evidențe ale gândirii, cât și enunțuri ce descriu experiențe senzoriale vor putea fi revizuite, cel puțin în cazuri extreme; nu există în sistemul cunoștințelor componente ce ar putea fi socotite neproblematice, imune față de orice revizuiri; în acest sens, concepția holistă asupra cunoașterii este incompatibilă cu fundaționalismul radical;

(3) -> **K. Lehrer** pornește de la o critică a teoriei întemeierii bazată pe explicație (G. Harman); el consideră că explicația nu e o condiție suficientă

pentru întemeierea satisfăcătoare a enunțurilor; va trebui să introducem în caracterizarea coerenței și o altă condiție: căutarea adevărului și eliminarea erorii; Lehrer subliniază că întemeierea opiniilor e un demers care se sprijină pe ceea ce un individ (grup, colectivitate) acceptă drept adevărat; revizuirea are loc prin raportare la alte opinii acceptate ca adevărate; Lehrer apreciază că întemeierea cunoașterii va putea fi descrisă ca un joc, ca o confruntare continuă între un proponent și un oponent (sceptic); opinia va fi acceptată ca întemeiată dacă proponentul câștigă jocul și respinsă ca neîntemeiată dacă jocul este câștigat de oponent;

- opiniile se sprijină unele pe celelalte sau se resping unele pe celelalte; demersul întemeierii este strict circular: acceptăm anumite opinii și respingem altele inclusiv pe baza unor considerații cu privire la coerența sau incompatibilitatea dintre ele; acest statut îl au toate opiniile, inclusiv cele despre ceea ce simțim sau gândim; baza întemeierii o constituie un sistem de opinii stabilite la capătul confruntării dintre proponenți și oponenți în scopul cunoașterii adevărului și eliminării erorii;

- întemeierea pe care o capătă opiniile la capătul acestui demers este numită de Lehrer *întemeiere nedezmințită*; cunoștințele sunt opinii și enunțuri a căror întemeiere nu a fost infirmată;

- la obiecția că perspectiva coerentistă ar rupe cunoașterea de realitate, Lehrer raspunde că tocmai această întemeiere nedezmințită indică indirect conexiunea între opinii acceptate și realitate, pentru că opiniile care vor ieși biruitoare vor fi cel mai bine conectate la realitate; despre ceea ce e în acord cu realitatea nu se poate vorbi decât dinăuntrul cunoașterii; procesul întemeierii e un proces veșnic, neîncheiat; cunoașterea înaintează prin identificarea opiniilor false și epurarea continuă a corpului ei de asemenea opinii;

- teoria întemeierii epistemice formulată de către Lehrer subliniază falibilitatea cunoașterii și caracterizează progresul ei drept o apropiere treptată și continuă de adevăr;

(5) -> F. Gonseth (filosofia deschiderii la experiență) are o perspectivă asupra întemeierii apropiată de cea a lui Lehrer, o perspectivă ce aduce în prim plan atât falibilitatea cunoașterii, cât și progresul cunoașterii ca apropiere de adevăr; Gonseth analizează în principal întemeierea în cercetarea științifică, în termenii unei caracterizări a metodei cercetării în general; orientării fundaționaliste, desemnată prin expresia "strategie de fundament", îi este opusă ceea ce Gonseth numește o "strategie de autofundare";

- Gonseth pune în evidență circularitatea demersului cercetării, printr-o schemă pe care o numește "procedura în patru faze"; pornind de la o 'situație de plecare' (situația cunoașterii la un moment dat), cercetarea parcurge 4 faze:

- apariția unei probleme;
- formularea unei ipoteze plauzibile;
- punerea la probă a ipotezei;
- răsfrângerea rezultatului testării ipotezei asupra situației de plecare;

- această schemă ilustrează foarte bine circularitatea demersului întemeierii în cunoaștere; nu există prealabili pe deplin asigurați; orice element constitutiv al situație de plecare poate fi supus revizuirii în procesul cercetării;

- teoriile coerentiste ale întemeierii au fost confruntate cu o serie de obiecții;

obiecție: - nu toate opiniile sunt întemeiate în aceeași măsură într-un sistem coerentist; opiniile despre ceea ce simțim ocupă o poziție periferică în sistemul opiniilor; ele nu ar depinde de componente ale sistemului opiniilor situate mai central în aceeași măsură în care asemenea componente depind de opinii asupra a ceea ce simțim și gândim; relația ar fi, așadar, asimetrică; analiza coerențistă nu ar putea să dea seama de acest statut special al opiniilor despre ceea ce gândim și simțim; coerentismul este apreciat drept lipsit de "plauzibilitate psihologică", deoarece trece cu vederea statutul special al opiniilor despre ceea ce gândim și simțim;

răspuns: - se invocă distincția lui Fodor între două mecanisme cognitive: *sistemul input*, care răspunde automat la stimulările senzoriale producând anumite opinii perceptuale și *sistemul central de prelucrare*, care realizează confruntarea opiniilor perceptuale cu alte opini ale subiectului; rezultatul acestei confruntări poate fi acceptarea sau respingerea opiniilor perceptuale; datorită faptului că majoritatea opiniilor perceptuale sunt validate de sistemul central se poate crea impresia falsă că acceptarea acestora ar fi fost condiționată exclusiv de stimulările senzoriale; coerențiștii subliniază distincția dintre producerea automată a unei opinii perceptuale, pe de o parte, și acceptarea sau respingerea ei (=întemeierea), pe de altă parte;

obiecție: - putem avea la îndemână temeiuri pentru a accepta o opinie și să nu o acceptăm, pentru că nu am făcut conexiunile corecte;

răspuns: - analiza cunoașterii se face cu referire la un subiect ideal; coerentismul subliniază că o teorie a întemeierii este accentuat normativă: în discuție nu este atât modul cum sunt întemeiate opiniile noastre, cât modul cum trebuie ele să fie întemeiate.

3.3. TEORII INTERNALISTE ȘI TEORII EXTERNALISTE ALE ÎNTEMEIERII; SUPOZIȚII ALE CONTROVERSEI DINTRE INTERNALISM ȘI EXTERNALISM

- opțiunea pentru internalism sau externalism pare să depindă de o decizie prealabilă, decizia de a asuma un concept mai strict sau mai cuprinzător al cunoașterii;

- nucleul coerentismului îl constituie ideea că întemeierea e o relație între entități epistemice; aceasta e o abordare internalistă; sunt întemeiate opiniile pentru care pot fi produse temeiuri ce rezistă într-o discuție critică;

- alternativa externalistă este că întemeierea e o relație între opinii și stări reale (o relație cauzală, după Alvin Goldman); o opinie va fi întemeiată dacă ea va fi rezultatul unui proces de formare a opiniilor demn de încredere *(reliable)*; -> consecința acestei teze, după care întemeierea e o relație cauzală, este că o opinie poate fi întemeiată independent de faptul că subiectul care are această opinie cunoaște sau nu relația externă care face opinia întemeiată, indiferent dacă subiectul poate sau nu produce temeiuri în favoarea opiniei respective;

- din punctul de vedere al externalismului, stările reale sunt cele care constituie veriga ultimă în lanțul întemeierii; în acest sens, externalismul este apropiat de acea varietate a fundaționalismului ce concepe întemeierea drept o relație între opinii, ca entități epistemice, și stări reale ce nu sunt entități epistemice (v. K. Moser); întemeierea este concepută după o relație genetică între opinii și fapte;

- o consecință a acceptării unei teorii externaliste a întemeierii este că noi avem mai multe opinii întemeiate decât opinii pentru care putem furniza temeiuri;

- în timp ce internaliștii caracterizează întemeierea prin norme pe care este ținut să le observe un subiect ideal, abordarea externalistă a întemeierii are un caracter pronunțat descriptiv;

- abordarea internalistă are în vedere un concept restrictiv, tare al cunoașterii, în timp ce abordarea externalistă asumă un concept foarte larg, cuprinzător al cunoașterii;

- coerentiștii critică teza externalistă, insistând asupra distincției dintre informații (nu trebuie să fie întemeiate) /vs./ cunoștințe (necesită întemeiere); oamenii neinstruiți, copiii mici și chiar animalele dețin informații despre ambianță, dar nu cunoștințe; în cel mai bun caz s-ar putea afirma că dețin doar o formă primitivă de cunoaștere care nu are drept condiție necesară întemeierea;

Supoziții ale controversei dintre internalism și externalism:

(1) -> internalismul adoptă un concept strict (epistemologic) al cunoașterii; este implicată conștientizarea procesului de întemeiere; subiectul trebuie să fie în măsură să își apere opiniile prin producerea de temeiuri, și să le susțină în discuția cu un oponent; cunoașterea despre fapte nu implică numai corectitudinea sau adecvarea, ci și capacitatea de a susține corectitudinea și adecvarea informațiilor; întemeierea, în calitate de condiție a cunoașterii, este o problemă de drept, și nu de fapt;

(2) -> caracterizarea externalistă a întemeierii este în acord cu folosirea curentă a cuvântului "cunoaștere"; externaliștii caracterizează abordarea internalistă drept o "supraraționalizare" și o "supraintelectualizare" a conceptului cunoașterii, reflex al unei concepții "elitiste" asupra cunoașterii; întemeierea ca producere a opiniilor printr-un proces demn de încredere nu implică capacitatea de a produce temeiuri în favoarea acceptării acestor opinii;

- teoria externalistă a întemeierii epistemice, în formularea ce i-a dat-o A. Goldman, este confruntată cu două tipuri de obiecții:

(a) categoriale: cum pot exista relații cauzale între opinii, ca entități epistemice, și stări reale?

(b) obiecții de fond: deosebirea dintre procese demne de încredere de formare a opiniilor și cele ce nu sunt demne de încredere se bazează pe experiența trecută; experiența trecută nu oferă însă nici un fel de garanții pentru experiența viitoare;

3.4. ÎNTEMEIERE EPISTEMICĂ ȘI ANALIZĂ TRANSCENDENTALĂ

- abordarea transcendentală a analizei cunoașterii urmărește să identifice și să caracterizeze condițiile ce fac posibilă cunoașterea prin experiență, adică noțiuni și principii care sunt o condiție a experienței, nefiind la rândul lor condiționate de experiență; abordările transcendentale clasice sunt solidare cu fundaționalismul și incompatibile cu coerentismul, în măsura în care nu acceptă că toate elementele din sistemul cunoștințelor sunt pe același plan din punct de vedere al statutului epistemic;

- distincția și corelația dintre problematica întemeierii cunoașterii și cea a analizei transcendentale:

- proiectul filosofiei transcendentale a fost inaugurat de către **Kant**; Kant consideră că sistemul conceptelor și principiilor a priori, ce constituie precondiții ale posibilității experienței, formează filosofia transcendentală; el distinge între judecăți a priori ce nu extind cunoașterea, ci doar explicitează ceea ce știm (analitice), și judecăți a priori ce lărgesc cunoașterea (judecăți sintetice a priori): judecățile analitice sunt adevărate pe temeiul principiilor logicii și al regulilor și deprinderilor de folosire a cuvintelor într-o anumită limbă, iar judecățile sintetice (a priori) reprezintă partea pură a cunoașterii noastre: ele privesc intuițiile pure ale sensibilității, spațiul și timpul, și categoriile intelectului pur; spațiul și timpul sunt precondiții ale reprezentărilor noastre despre lumea sensibilă și despre noi înșine, care constituie materia cunoașterii; categoriile intelectului pur realizează sinteza acestei materii, punerea în relație a elementelor pe care ni le oferă reprezentarea sensibilă; spre deosebire de principiile logicii, judecățile sintetice a priori (matematica și fizica pură) exprimă o cunoaștere anterioară experienței, a contactului cu realitatea prin simțuri, și independentă de experiență; enunțurile matematicii și fizicii pure formulează precoditii ale experienței în genere, ale oricărei experiențe posibile; cunoașterea unei naturi în genere constituie forma care face posibilă cunoașterea unei naturi determinate; la Kant, obiectul cercetării filosofice nu e lumea în sine, ci sunt condițiile ce fac posibilă cunoașterea noastră despre lume; în acest sens filosofia este cercetare a transcendentalului;

- **P. F. Strawson** și alți autori ai secolului XX critică proiectul lui Kant pentru absolutismul lui; proiectul transcendental, într-un sens mai tolerant, a fost realizat de filosofia analitică a limbajului, în cadrul căreia structurile categoriale ale limbajului sunt examinate în calitate de precondiții ce fac posibilă experiența; caracteristică pentru această orientare este filosofia timpurie și târzie a lui **L. Wittgenstein**;

- filosofia **Tractatus**-ului urmărește să identifice anumite criterii ce ne permit să distingem propozițiile care au semnificație cognitivă (pot fi adevărate sau false) de cele fără sens; o asemenea cercetare este de domeniul filosofiei transcendentale; știința, dimpotrivă, se interesează de determinarea adevărului propozițiilor; problematica filosofiei transcendentale se înfățișează ca o cercetare a întinderii și limitelor cunoașterii noastre despre fapte;

- în filosofia sa mai târzie, Wittgenstein relativizează condițiile posibilității experienței la situații determinate, dar menține interesul pentru analiza condițiilor ce fac posibilă experiența;

- Wittgenstein distinge între:

- enunțuri în mod necesar adevărate (gramaticale) -> opusul lor e fără sens;

- enunțuri contingente -> opusul unui enunț contingent poate fi adevărat (v: a priori /vs./ a posteriori);

- primul tip de enunțuri exprimă distincții categoriale care apar drept condiții preliminare ale cunoașterii; distincțiile categoriale sunt proprii unor jocuri de limbaj, adică unor limbi simple, primitive, care corespund anumitor forme de viață și de activitate (sunt relative);

- în manuscrise nepublicate sunt imaginate *jocuri de limbaj* și *forme de viață* în care distincții categoriale familiare sunt suprimate și înlocuite cu altele; prin aceasta, distincția dintre enunțuri cu sens și enunțuri lipsite de sens este, așadar, retrasată; Wittgenstein relativizează conceptele și distincțiile fundamentale ale tradiției filosofice transcendentale la jocurile de limbaj și la formele de viață în cadrul cărora iau naștere și se dezvoltă aceste jocuri;

Concluzie: reflecția transcendentală pare să aparțină substanței perene a reflecției filosofice moderne.

3.5. TEORIE NORMATIVĂ A CUNOAȘTERII SAU "NATURALIZARE A EPISTEMOLOGIEI"?

- tradiția epistemologică de la Descartes la Kant, de la Kant la filosofia analitică a secolului XX, are o orientare normativă în măsura în care își propune să formuleze condiții minime ale cunoașterii în general; acentul cade pe elaborarea conceptului întemeierii epistemice; această tradiție este susținută de acceptarea tacită sau afirmarea explicită a unei distincții ene dintre probleme de drept și probleme de fapt în cercetarea cunoașterii; această poziție implică o distincție netă între filosofia cunoașterii și științele ce studiază cunoașterea ca proces real;

- proiectul naturalizării epistemologiei formulat într-o variantă radicală de **W. V. Quine,** este îndreptat împotriva acestei distincții; problema centrală a epistemologiei ar fi de a cerceta relația dintre enunțurile și teoriile noastre despre fapte și informațiile pe care ni le furnizează organele de simț; aceasta este o problemă de fapt, și nu de drept; cunoașterea va trebui caracterizată în termenii

conceptelor științelor care cercetează cunoașterea, în primul rând în termenii psihologiei; răspunsul la o întrebare de genul "Cum ajungem de la stimularea receptorilor senzoriali la cunoștințele noastre despre fapte?" va trebui să fie reexaminat și corectat pe măsură ce înaintează cercetarea științifică a procesului cunoașterii;

- o variantă a programului de "naturalizare a epistemologiei" este "epistemologia evoluționistă": reprezintă *cunoaștere* toate acele opinii care favorizează supraviețuirea și orientarea în viață; facultățile ce produc asemenea opinii sunt ele însele rezultatul unui proces îndelungat de selecție a unor mutații întâmplătoare ce și-au probat valoarea adaptativă; nu are sens să separăm formularea condițiilor pe care trebuie să le satisfacă opiniile pentru a fi acceptate drept cunoștințe de cercetarea proceselor reale care produc asemenea opinii;

- principala obiecție împotriva proiectului de "naturalizare a epistemologiei" este acuza de *circularitate*; rezultatele cercetării științifice a procesului cunoașteri sunt acceptate pe baza aplicării spontane sau conștiente a unor criterii ale întemeierii opiniilor noastre;

- răspunsul susținătorilor tradiției de naturalizare a epistemologiei: relația dintre reprezentări epistemologice asupra condițiilor cunoașterii și cercetarea științifică a cunoașterii nu este una ierarhică, ci mai degrabă una de "echilibru prin răsfrângere";

- acceptarea sau respingerea acestor argumente depinde în mod hotărâtor de o opțiune prealabilă, opțiunea pentru un concep restrictiv, sever sau mai tolerant al raționalității umane.

4. TEORII ALE ADEVĂRULUI

4.1. VALOAREA CUNOAȘTERII ȘI PROBLEMATICA ADEVĂRULUI

- distincția între problematica întemeierii cunoașterii și problematica adevărului;

- problematica adevărului poate fi subsumată problematicii valorii cunoașterii; atribuim o valoare cunoașterii în măsura în care susținem că acele entități care constituie cunoașterea ne permit să atingem un țel apreciat ca

fundamental într-o ordine de interese omenești, spirituale, intelectuale, materiale etc.; rezultă că valoarea cunoașterii se determină prin asertiuni (explicite sau implicite) cu privire la țelul cunoașterii; un țel fundamental al cunoașterii este adevărul; adevărul, drept țel al cunoașterii, poate fi gândit independent de întemeiere sau în relație cu întemeierea.

4.2. PURTĂTORII ADEVĂRULUI

- caracterizarea cunoașterii implică un răspuns la întrebarea "ce este adevărul?"

- răspunsurile la întrebarea "ce este adevărul?" pot fi distinse în funcție de:

(1) înțelegerea relației dintre *adevăr* și *întemeiere*;

(2) abordarea problematicii purtătorilor adevărului;

(1) - dacă criterii ale întemeierii intră în caracterizarea conceptului de adevăr, atunci acest concept va avea determinări specific epistemologice;

- dacă conceptul adevărului este determinat independent de întemeiere el va fi un concept logico-metafizic;

(2) - distincția fundamentală este cea dintre caracterizarea lingvistică și nelingvistică a adevărului;

- abordarea lingvistică se conturează deja clar în teoria aristotelică a adevărului;

- **Aristotel** precizează, în Organon, că adevărul și falsul nu pot fi atribuite noțiunilor separate, ci numai propozițiilor prin care afirmăm sau negăm ceva despre ceva; între propoziții el distinge:

- propoziții declarative

- propoziții de alte tipuri (interogative, optative etc.)

numai primele sunt purtătorii adevărului; în cazul acestei abordări, problema adevărului e corelată cu cea a semnificației expresiilor lingvistice (v. Frege și Russell);

- reprezentative pentru abordările neligvistice, orientările psihologiste consideră că purtătorii adevărului sunt ideile, opiniile; ilustrative în această privință sunt teoriile empiriste clasice și cele pragmatiste;

- caracterizarea lingvistică a purtătorilor adevărului este o temă importantă a filosofiei analitice a limbajului; au existat discuții și controverse în determinarea unității lingvistice care este purtătorul adevărului; au fost propuse:

- propoziția declarativă, ca structură invariantă;
- afirmarea unei propoziții declarative de către o persoană (enunț);
- semnificația unei propoziții declarative, ceea ce desemnează termenul englez *proposition*, spre deosebire de *sentence*; *proposition* – concept al semanticii logice – a constituit obiect de dispută între intensionaliști și criticii lor extensionaliști;

- punctul de vedere că purtătorii adevărului sunt propozițiile a fost susținut de logicieni ca A. Tarski;
- acest punct de vedere a fost criticat de filosofi centrați pe analiza limbajelor comune, ca J. L. Austin și P. F. Strawson; ei susțin că în limbajele naturale adevărul sau falsul nu sunt atribute ale propozițiilor, ci a ceea ce enunță cel ce pronunță (sau scrie) propoziții declarative; aceleași propoziții pot fi folosite pentru a face enunțuri diferite;

obs.: - caracterizarea *propoziției* și respectiv a *enunțului* drept purtători ai adevărului oglindește considerarea limbajelor formalizate și respectiv a limbajelor naturale drept limbaje prin excelență.

4.3. CONCEPTUL CLASIC AL ADEVĂRULUI; TEORIA CORESPONDENȚEI

- conceptul clasic al adevărului reprezintă un răspuns la întrebarea: "Ce înseamnă: 'Enunțul **x** este adevărat' ?"

-> **Aristotel** a formulat ideea că adevărul e o relație de adecvare între enunțuri și stări reale; e ideea acordului între ceea ce asertează enunțurile despre fapte și faptele însele, ca stări reale; această caracterizare a fost reluată de filosofi scolastici; Thoma d'Aquino: *veritas est adequatio rei et intellectus*;

- nucleul teoriei clasice este că adevărul sau falsul constau în corespondența sau lipsa de corespondență a enunțurilor cu faptele, cu stările reale; B. Russell a consacrat expresia *teoria corespondenței* pentru a desemna această teorie; în epoca modernă teoria a fost acceptată implicit de mulți metafizicieni de orientare rațională;

- sâmburele teoriei corespondenței îl constituie distincția. adevărat /vs./ ceea ce e cunoscut ca adevărat -> de aici rezultă că a spune că un enunț e adevărat nu înseamnă că noi suntem îndreptățiți să-l acceptăm (recunoaștem) ca adevărat; se face o distincție clară între adevăr și întemeiere; în teoria corespondenței adevărul este caracterizat drept un atribut atemporal;

-> în opoziție cu teoria corespondenței stau teoriile subiectiviste sau epistemice care corelează adevărul cu întemeierea, introducând condiții sau criterii ale întemeierii în definiția adevărului;

-> **B. Russell** enunță trei supoziții ale teoriei corespondenței:
- principiul logic al bivalenței;
- adevărul și falsitatea sunt caracteristici ale enunțurilor;
- adevărul unui enunț depinde de ceva exterior enunțului;

- s-au făcut diferite încercări de a defini relația de corespondență (v: L. Wittgenstein, **Tractatus**: corespondența este o relație de identitate structurală);

obs: ideea de corespondență implică o intuiție curentă care e greu de conceptualizat filosofic;

- **K. R. Popper** a întreprins o încercare de a clarifica caracterizarea adevărului prin relația de corespondență cu referire la teoriile științifice;

- **A. Tarski** a încercat să precizeze din punct de vedere formal intuiția ce stă la baza conceptului clasic, aristotelic, al adevărului, formulând o definiție a adevărului pentru limbaje formalizate; scopul acestei definiții este să indice calea eliminării dificultăților logice pe care le generează aplicarea conceptului clasic de adevăr la *limbaje închise* (limbajele naturale) – paradoxurile semantice; analiza tarskiană se bazează pe distincția dintre nivelurile limbajului; definiția adevărului ia forma:

Propoziția "**p**" e adevărată dacă **p.** (aceasta la fiecare nivel al limbajului)

- Tarski a susținut că definiția sa semantică a adevărului e neutră d.p d.v. epistemologic; acest punct de vedere este până astăzi controversat;

discuții în jurul teoriei lui Tarski:

- abordarea lui a fost caracterizată drept deflaționistă;
- Tarski a definit clasa de propoziții adevărate dând *extensiunea*, dar nu *semnificația* termenului "adevărat", chiar și pentru limbaje particulare;
- în acest sens, conceptul de adevăr în limbajele formalizate nu ar ptuea servi ca noțiune primitivă în epistemologie;

obs1: - s-a observat că ideea corespondenței nu funcționează în cazul următoarelor tipuri de propoziții:
- propoziții universale, cu extensiune nedeterminată;
- propozițiile despre evenimente trecute;
- propoziții ce exprimă probabilități;
- propoziții care exprimă modalități (v: necesitate, întâmplare);

obs2: - au fost acuzate ingredientele metafizice ale ideii corespondenței în discuții mai recente asupra temei realismului (v. "realismul intern" al lui H. Putnam).

4.4. TEORII EPISTEMICE ALE ADEVĂRULUI

- o teorie asupra adevărului e epistemică (subiectivă) în măsura în care caracterizează adevărul ca o relație între enunțuri sau ca o caracteristică funcțională a enunțurilor, și nu între enunțuri și fapte extralingvistice;

-> teoriile adevărului numite intuiționiste caracterizează adevărul drept o trăsătură a ideilor cum ar fi aceea de a fi clare și distincte (rațional evidente);

- în contradicție cu teoriile intuiționiste se dezvoltă teoriile coerentiste ale adevărului;

(a) teorii coerentiste ale adevărului

- varianta teoriei coerentiste dezvoltată de empirismul logic, potrivit căruia adevărul unui enunț general despre fapte constă în calitatea de a fi bine integrat și coerent cu enunțuri despre fapte particulare, adptate prin convenție ("propozițiile protocol");

- teoria coerentistă a adevărului la **B. Blanshard**: argumentarea ideii că nu există o distincție între criteriul adevărului ("ce condiții trebuie să satisfacă un anumit enunț pentru a fi socotit adevărat?") și natura adevărului ("ce este adevărul?")

- elaborarea teoriei coerentiste a adevărului la N. Rescher:

- Rescher face diferența între o explicație definițională și una criterială a adevărului; o teorie coerentistă a adevărului optează pentru o explicație de ultimul fel; relația de coerență e analizată ca relație între enunțuri cu referire la două elemente constitutive:

- consistență logică;

- condiția conectibilității: o relație de conexiune și de corelație, de sprijin și acord reciproc între enunțuri; aceasta e mai puternică decât condiția non-contradicției;

- Rescher pornește de la observația după care coerența va funcționa drept criteriu al adevărului dacă ne va permite să dezvoltam o procedură de separare a propozițiilor adevărate de cele false; el introduce conceptul de "dat" (enunțuri socotite într-o primă aproximare adevărate), care nu e un concept epistemologic, dar oferă răspuns la întrebarea: "în raport cu ce anume sunt coerente enunțurile noastre despre fapte?";

- enunțurile ce sunt în cel mai bun acord cu datele vor fi calificate drept adevărate; calitatea enunțurilor de a face parte din date rămâne o problemă externă, ce poate fi soluționată pragmatic; adevărurile logice nu sunt determinate de criteriul coerenței, ci sunt presupuse de acesta;

- Rescher încearcă reformularea distincției dintre *adevăr* și *întemeiere* în cadrul teoriei sale coerentiste drept distincția dintre întemeiere real accesibilă și întemeiere accesibilă în cele din urmă; este distincția dintre adevărul provizoriu și adevărul real, ca predicat atemporal;

- Rescher caracterizează astfel superioritatea teoriei coerentiste în raport cu alte teorii ale adevărului:

- în opoziție cu teoria corespondenței, oferă un criteriu general al adevărului;

- în opoziție cu teoriile intuiționiste ale adevărului, nu recunoaște existența unor adevăruri prime pe deplin asigurate;

- în opoziție cu teoriile pragmatiste ale adevărului, este centrată pe ideea de *plauzibilitate rațională*, și nu de *utilitate*;

- în formularea lui Rescher, analiza coerentistă a adevărului se ridică de la plauzibilitate la adevăr; adevărul real este la capătul drumului; în acest sens, teoria coerentistă a adevărului, ca și teoriile coerentiste ale întemeierii epistemice, susține o concepție failibilistă asupra cunoașterii;

b) teorii pragmatiste ale adevărului

- teoria corespondenței și teoriile coerentiste ale adevărului sunt teorii intelectualiste ale adevărului; calitatea enunțurilor de a fi adevărate este apreciată

drept independentă de modul cum funcționează aceste enunțuri în diferite contexte ale vieții și activității omenești; pragmatismul reprezintă o reacție față de această supoziție; pragmatiștii sunt ostili dualismului și ideii autonomiei facultăților; în abordarea lor, problema adevărului încetează să fie o temă strict logico-epistemologică;

- spre deosebire de intelectualiști, care consideră adevărul drept o relație statică, filosofii pragmatiști se întreabă ce urmări poate avea pentru viața indivizilor și a comunităților acceptarea anumitor idei și reprezentări; când spunem că aceste idei sunt adevărate avem în vedere, în primul rând, consecințele lor;

- pentru **W. James**, adevărul e ceea ce e util sau credem că e util; adevărul unei idei e un proces, și anume procesul punerii la lucru a ideii; posesiunea adevărului nu e un scop în sine, ci un mijloc de a satisface nevoi diverse ale vieții; adevărul unei idei este un proces, procesul verificării și utilizării ei;

obs: - abordarea pragmatistă a adevărului șterge liniile de demarcație nete între științe și meserii, între considerații practice și reflecții de ordin moral;

- conceptul central al pragmatismului, conceptul de utilitate (practică sau cognitivă) este un concept pronunțat ambiguu;

- utilitatea poate fi admisă ca indicator semnificativ al adevărului, dar nu ca unul unic și întotdeauna concludent;

- există idei neadevărate care se dovedesc utile; convingeri ce nu au întemeiere rațională pot fi utile nu numai practic, ci și din punctul de vedere al asigurării echilibrului afectiv și existențial al ființelor omenești;

- versiuni atenuate și sofisticate ale pragmatismului: concepția lui Quine asupra științei drept instrument de coordonare economică a experiențelor noastre; caracterizarea adevărului ca asertabilitate asigurată și acceptabilitate rațională la H. Putnam;

c) teorii consensualiste ale adevărului

- Ch. S. Peirce a caracterizat adevărul ca fiind calitatea acelor opinii care întrunesc consensul tuturor cercetătorilor competenți;

- școala de la Erlangen (P. Lorenzen): caracterizează adevărul în termenii acordului vorbitorilor *raționali* și *competenți;*

- varianta teoriei consensuale a adevărului dezvoltată de J. Habermas, întemeiată pe distincția dintre *contextul acțiunii* și *contextul discursului*; discursul este mediul în care are loc discuția pretențiilor de validitate ale enunțurilor și teoriilor prin ciocnirea și evaluarea argumentelor;

d) caracterizare comparativă a marilor tipuri de teorii ale adevărului

- distincția dintre teorii ce urmăresc o mai bună clarificare a semnificației termenului "adevăr" (teoria corespondenței) și teorii ce se interesează, în primul rând, de condițiile aplicării corecte a acestui termen prin formularea unor criterii generale ale adevărului (teoriile epistemice ale adevărului: intuiționiste, coerentiste, pragmatiste, consensualiste), între teorii definiționale și teorii criteriale ale adevărului;
- dificultățile teoriei corespondență ca teorie definițională a adevărului se concentrează în 3 întrebări: care sunt purtătorii adevărului, ce sunt stările reale, în ce constă relația de corespondență dintre purtători ai adevărului și stările reale;
- dificultățile teoriilor epistemice ale adevărului privesc clarificarea distincției dintre *adevărat* și *cunoscut ca adevărat*, precum și caracterul problematic al posibilității de a formula un criteriu al adevărului valabil pentru toate cunoștințele.

5. ÎNCHEIERE: ÎNTINDEREA ȘI LIMITELE CUNOAȘTERII; IMPLICAȚII PRACTICE ALE ABSOLUTISMULUI ȘI FAILIBILISMULUI EPISTEMOLOGIC

- distincția dintre abordărea epistemologică și abordarea științifică a problematicii întinderii cunoașterii;
- abordarea științifică a problematicii întinderii cunoașterii: limitele informațiilor oferite de simțuri, ale capacității creierului de a prelucra informațiile;

- R. Chisholm: reflecția filosofică asupra cunoașterii a consacrat și a menținut în centrul atenției două interogații despre ce putem cunoaște și cum putem decide într-un caz dacă avem sau nu cunoaștere; întrebările sunt:
- care este întinderea cunoașterii noastre?
- care sunt sursele și criteriile cunoașterii?

- răspunsurile la aceste întrebări sunt reciproc dependente: dacă determinăm care sunt sursele și criteriile cunoașterii autentice, atunci vom putea stabili cât de departe se întinde cunoașterea noastră; invers, dacă am putea stabili întinderea cunoașterii, aceasta ar ușura determinarea criteriilor și surselor cunoașterii autentice;

- primul tip de demers e numit de Chisholm metodist (v: empirismul și rationalismul clasic), iar cel de-al doilea particularist (v: filosofia simțului comun - Th. Reid, G. Moore, R. Chisholm);

problematica posibilității cunoașterii trăirilor și stărilor subiective ale altor persoane

- abordarea particularistă: acceptăm că avem cunoștințe despre stările mintale ale altora și încercăm să explicăm cum sunt ele posibile;

- în abordarea metodistă pot fi distinse două poziții extreme:

- intuiționismul epistemologic: există o sursă specifică a cunoașterii stărilor mintele ale altor oameni;

- behaviorismul radical: contestarea existenței unei cunoașteri despre stările mintale ale altor oameni;

problematica existenței cunoașterii morale

- în abordarea metodistă, punctele de vedere extreme sunt intuiționismul moral și scepticismul moral;

- abordarea particularistă conduce la punctul de vedere al cognitivismul etic;

problematica existenței cunoașterii religioase

- în abordarea metodistă se înfruntă:
- teologia rațională;
- scepticismul religios;
- intuiționismul religios;
- abordarea particularistă conduce la cognitivismul religios;

-> caracterizare generală a absolutismului epistemologic ca poziție dominantă în tradiția filosofică clasică: cunoașterea primelor principii ale existenței ca bază a întemeierii valorilor cardinale ale vieții; cunoașterea absolută (metafizică) este totodată cunoașterea moralei absolute și a statului

absolut; distingerea din această perspectivă a cunoașterii filosofice ca o cunoaștere care orientează și salvează de cunoașterea științifică a faptelor ca o cunoaștere pentru stăpânire;

-> caracterizare generală a failibilismului epistemologic, în opoziție cu absolutismul epistemologic: failibilismul subliniază dualismul cunoaștere a faptelor /vs./ postulare a valorilor; formularea ideii autonomiei ființei umane drept o consecință a recunoașterii acestui dualism;

- failibilismul epistemologic ca bază a recunoașterii relativității valorilor și a posibilității examinării critice a valorilor transmise de tradiție;

- ideea conflictului valorilor și a ideilor regulative ca temă failibilistă (vezi principiul complementarității al lui N. Bohr); concluzie: dacă valorilor nu li se conferă o realitate transcendentă, atunci rezultă că oamenii pot greși și atunci când propun, acceptă și ierarhizează valori;

- failibilismul ca temelie filosofică a ordinii politice democratice și a instituțiilor democratice; dezvoltarea acestei teme în cadrul raționalismului critic, ca filosofie failibilistă a cunoașterii; failibilism /vs./ autoritarism în viața publică; o ilustrare cu referire la opoziția dintre "procedura inchizitorială" și "procedura acuzatoare" în justiție; rolul criticii bazate pe argumente în funcționarea instituțiilor democratice;

- opoziția dintre idealul absolutist și idealul failibilist al cunoașterii.

TEORIA CUNOAȘTERII

TEXTE

0. Introducere: Originea problemei cunoașterii

03. Apariția problemei cunoașterii ca temă filosofică

04. Interesul constructiv și interesul critic pentru analiza cunoașterii

1. Conceptul cunoașterii

1.1. Distincții prealabile

A ști cum și a ști că (Gilbert Ryle, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLVI, 1946)

1.2. Concepte ce intervin în analiza cunoașterii

1.3. Condiții ale analizei cunoașterii

1.4. Analiza clasică a cunoașterii

Filosofie și cunoaștere (A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, **Penguin Books, Harmondsworth, 1956, Cap. 1)**

1.4.1. Reacții critice la analiza clasică a cunoașterii

Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere? (Edmund L. Gettier, *Analysis* 23, 1963, pp. 121-3)

Cunoașterea (R. M. Chisholm, **Theory of Knowledge**, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1977, Cap. 6)

1.5. Conceptul restrictiv al cunoașterii obiective

1.5.1. Două condiții ale cunoașterii cu valoare obiectivă

1.5.2. Implicații și consecințe ale asumării conceptului restrictiv al cunoașterii.

Formă și conținut. O introducere în gândirea filosofică (Moritz Schlick, **Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking**, în volumul **Gesammelte Aufsätze,** Gerold & co. Wien, 1938.)

Trăire, cunoaștere, metafizică (Moritz Schlick, *Kant-Studien*, vol. 31, Berlin, 1930)

1.6. Filosofie și cunoaștere obiectivă

2. Problematica surselor cunoașterii

2.1. Descriptiv /vs./ normativ; cunoașterea ca demers /vs./ cunoașterea ca produs; geneză /vs./ întemeiere;

2.2. Problema surselor cunoașterii în disputa dintre raționalismul și empirismul clasic

2.3. Motive centrale în concepția raționalistă și empiristă asupra surselor cunoașterii; examen critic

Găleata și reflectorul – două teorii ale cunoașterii (K. R. Popper, **Naturgesetze und theoretische Systeme**, publicat pentru prima dată în (Ed.) S. Moser, **Gesetz und Wirklichkeit**, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien , 1949)

2.4. Înăscut și dobândit în cunoaștere; controverse teoretice contemporane cu privire la relația înnăscut – dobândit în însușirea limbajului

Reguli și reprezentări (Noam Chomsky, **Rules and Representations. A book about mind and reality and the language that mediates between them,** Oxford, Basil Blackwell, 1980.)

2.5. Teoria învățării și nativismul ca programe științifice de cercetare

2.6. Înnăscut și a priori în cunoaștere

3. Întemeierea cunoașterii

3.1. Conceptul întemeierii epistemice. Interogațiile la care răspunde o teorie a întemeierii cunoașterii

3.2. Teorii fundaționaliste și coerentiste ale întemeierii

3.2.1. Tradiția fundaționalismului radical. Abordarea empiristă a problematicii fundării cunoașterii

Propoziții de bază (A. J. Ayer, **Philosophical Essays**, London, 1954)

Teoria cunoașterii (R.M. Chisholm - **The Theory of Knowledge**, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc. 1977)

3.2.2. Teorii coerentiste ale întemeierii epistemice

Două dogme ale empirismului (W. V. Quine, **From a Logical Point of View**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.)

Gândirea (Gilbert Harman, **Thought,** Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973)

Teoria cunoașterii (K. Lehrer, **Theory of Knowledge,** Routledge, London, 1990)

3 2.3. Fundaționalism slăbit sau coerentism?

3.3. Teorii internaliste și teorii externaliste ale întemeierii

3.4. Întemeiere epistemică și analiză transcendentală

3.5 Teorie normativă a cunoașterii sau naturalizare a epistemologiei?

Epistemologie naturalizată, (W. V. Quine, **Ontological Relativity and Other Essays**, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 69-90)

Ce este "epistemologia naturalizată"? (Jaegwon Kim, în (Ed.) E. Tomberlin, **Philosophical perspectives, 2, Epistemology**, Ridgeview Publishing Co., Atascadero C A, 1988)

4. Problematica adevărului

4.1. Valoarea cunoașterii și problematica adevărului

4.2. Purtătorii adevărului

4.3. Conceptul clasic al adevărului; teoria corespondenței

Concepția semantică a adevărului (A. Tarski, în *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1943), 341-75. (reeditat în Feigl, H. & Sellars, W. (eds.), **Readings in Philosophical Analysis**, New York, 1949)

Adevăr și fals (Bertrand Russell, **The Problems of Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 1912, cap. 12)

Adevărat cu privire la fapte (D. Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press, Oxford, 1984, Cap. 3)

4.4. Teorii epistemice ale adevărului

Concepția pragmatistă despre adevăr (W. James, **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**, Longmans, Green and Co., Inc., New York, 1907, Prelegerea IV)

Adevăr (Hilary Putnam, **Pragmatism**, Oxford, Blackwell, 1995, p. 8-12)

5. Încheiere: Întinderea și limitele cunoașteri; implicații practice ale absolutismului și falibilismului epistemologic

Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței (K. R. Popper, *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, în K. R. Popper, **Conjectures and Refutations**, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1972 (1963))

Teoria cunoașterii și politica (J. W. N. Watkins, *Proceedings of the Aristotelian Society, Londra, 1958*)

Gilbert Ryle - A ști cum și a ști că*

Preambul

În acest text încerc să înfățișez o parte din comportamentul logic al câtorva concepte ale intelectului[1], așa cum apar acestea atunci când caracterizăm activități teoretice sau practice drept inteligente, înțelepte, judicioase, abile etc.

Doctrina prevalentă (derivând din teoria platonică a naturii tripartite a sufletului) susține următoarele: (1) că Intelectul este o facultate specială, a cărei exercitare constă în acele acte interioare specifice care sunt numite acte de gândire; anume, operațiile în cadrul cărora sunt considerate judecățile; (2) că activitățile practice își merită titlul de "inteligente", "abile" și așa mai departe, doar întrucât ele sunt însoțite de asemenea acte interioare de considerare a judecăților (fiind în special vorba de judecăți "regulative"). Ceea ce înseamnă că a face ceva nu reprezintă niciodată, în sine, o exercitare a intelectului, ci este, cel mult, un proces introdus și întrucâtva ghidat de un anume act ulterior de teoretizare (Se presupune de asemenea că teoretizarea nu reprezintă "a face ceva", ca și când "a face ceva în interior" ar conține o contradicție).

Pentru a explica felul în care gândirea afectează mersul practicii sunt postulate una sau mai multe facultăți intermediare ce sunt, prin definiție, incapabile de a lua în considerare judecățile regulative, fiind totuși competente, prin definiție, să le execute în mod corect.

În opoziție cu această doctrină, voi încerca să arăt că intelectul este exercitat în mod direct atât în anumite acțiuni practice, cât și în anumite acțiuni teoretice, și că o acțiune inteligentă nu trebuie să încorporeze vreun "act fantomă" de contemplare a judecăților regulative.

---

* După G Ryle, "Knowing How And Knowing That", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol XLVI, 1946

[1] Engl *intelligence* La fel și în continuare (n t)

Nu există, prin urmare, nici o ruptură între intelect și practică, o ruptură care să corespundă celei dintre teorie și practică. Nu este necesar, prin urmare, să postulăm vreo facultate intermediară cu natură dual[2] care să fie deopotrivă predispusă la teorie și să aibă influență asupra practicii.

[...]

Filosofii nu au acordat atenție unei distincții ce ne este familiară tuturor, cea dintre a ști (cunoaște) că se petrece ceva și a ști cum să faci ceva. În propriile teorii ale cunoașterii ei se concentrează asupra descoperirii de adevăruri sau fapte și fie ignoră descoperirea căilor și metodelor de a face ceva, fie încearcă să o reducă la descoperirea faptelor. Ei presupun că intelectul este echivalent cu contemplarea propozițiilor, fiind folosit complet în această contemplare.

Aș dori să inversez rolurile și să dovedesc că *a-ști-cum* reprezintă o cunoaștere care nu poate fi definită în termenii lui *a-ști-că*. Mai mult, că a-ști-cum este un concept anterior logic conceptului de a-ști-că. Sper să arăt că un important număr de paradoxuri și dileme vor rămâne nerezolvabile dacă se consideră că a-ști-că reprezintă modelul ideal al tuturor operațiilor intelectului. Acestea sunt rezolvate dacă vedem că inteligența sau prostia unei persoane este înfățișată în mod direct în egală măsură prin unele din acțiunile sale, ca și prin gândirea sa.

Să luăm în considerare, mai întâi, diferite predicate intelectuale. Anume, "înțelept", "logic", "cu capul pe umeri", "chibzuit", "isteț", "iscusit", "meticulos", "cu bun gust", "spiritual" etc., și opusele lor – "neînțelept", "ilogic", "aiurit", "prost", "obtuz", "împrăștiat", "lipsit de gust", "fără umor" etc. Ce fapte sau genuri de fapte le sunt cunoscute celor cu capul pe umeri și necunoscute celor aiuriți? Ce adevăruri, de exemplu, cunoaște jucătorul de șah inteligent, dar nu și oponentul său prost? Evident că nu există un adevăr sau un set de adevăruri despre care să putem spune: "Dacă jucătorul prost ar fi informat de acestea, el ar fi un jucător inteligent", sau: "Odată ce va fi fost înștiințat de aceste adevăruri, el va juca bine." Ne putem imagina un jucător inteligent care îi împărtășește cu generozitate oponentului său prost atât de multe reguli, maxime tactice, "trucuri" etc. încât nu se mai poate gândi ce să îi mai spună. Oponentul său le-ar putea accepta și memora pe toate, fiind capabil și dispus să le recite corect la cerere. Cu toate acestea, el ar putea în continuare să joace șah prost, adică să nu fie în stare să aplice maximele în mod inteligent.

Intelectualistul (cum îl voi numi aici) și-ar putea apăra poziția obiectând că jucătorul prost nu a cunoscut "cu adevărat" sau "pe deplin" aceste adevăruri. Le-a învățat pe dinafară, dar acest lucru a fost probabil doar un set de deprinderi

[2] Engl *Janus-headed go-between faculty* (n t)

verbale, cum se întâmplă cu școlarul care știe pe de rost tabla înmulțirii. Dacă ar fi considerat aceste adevăruri cu atenție, în mod serios, ar fi, sau ar deveni, un jucător de șah mai inteligent. Sau, modificând sugestia pentru a preveni o întâmpinare evidentă, dacă ar fi considerat aceste adevăruri cu atenție, în mod serios, nu doar în timp ce s-ar afla în biserică, sau în pat, ci și în timp ce ar juca șah, și, în special, dacă ar fi luat în considerare maxima relevantă pentru un calcul tactic chiar la momentul în care era implicat în acel calcul, atunci ar fi făcut o mutare inteligentă. Din nefericire însă, fiind neinteligent, (a) ar fi fost puțin probabil să își formuleze maxima potrivită la momentul la care aceasta ar fi fost necesară și (b) chiar dacă printr-un noroc această maximă i-ar fi venit în minte la momentul la care avea nevoie de ea, ar fi putut fi prea prost pentru a o urma. Căci se putea să nu vadă că era maxima potrivită sau, dacă ar fi văzut, să nu vadă cum să o aplice. Cu alte cuvinte, este nevoie de inteligență nu doar pentru a descoperi adevăruri, ci și pentru a le aplica, iar a ști cum să aplici adevărurile nu se poate reduce la cunoașterea unor adevăruri suplimentare care să intermedieze aplicarea[3], fără a iniția un proces infinit. Aplicarea maximelor, și așa mai departe, nu reprezintă, cu siguranță, o simplă contemplare a acestor adevăruri. E la fel de sigur că poate fi făcută în mod inteligent sau prostește. (Acesta este punctul în care soluția oferită de Aristotel la enigma lui Socrate eșuează. "Cum poate recidivistul să cunoască maximele morale și pe cele ale conduitei corecte și totuși să eșueze să se comporte adecvat?" Acesta este doar un caz special al problemei generale. "Cum poate un om să fie la fel de bine informat ca și tine și totuși să fie neghiob?" "De ce neghiobul nu este în mod necesar un ignorant?")

Să trecem la un alt exemplu. Un elev nu reușește să urmărească un raționament. El înțelege premisele și înțelege concluzia. Dar nu reușește să vadă că concluzia decurge din premise. Învățătorul îl consideră mai degrabă obtuz, dar încearcă să-l ajute. Îi spune așadar că există o judecată suplimentară pe care el nu a luat-o în considerare, și anume că *dacă premisele sunt adevărate, concluzia este adevărată*. Elevul înțelege aceasta și recită judecata alături de premise, dar tot nu reușește să vadă că concluzia decurge din premise, chiar dacă sunt însoțite de aserțiunea că aceste premise implică logic concluzia. Astfel, o a doua judecată ipotetică este adăugată în stocul său. Anume, că concluzia este adevărată dacă premisele sunt adevărate și la fel este și prima judecată ipotetică potrivit căreia dacă premisele sunt adevărate, concluzia este adevărată. Iar elevul tot nu reușește să vadă. Și așa mai departe, la nesfârșit. El acceptă regulile în teorie, dar aceasta nu îl *forțează* să le aplice în practică. El ia în considerare rațiunile, dar eșuează

[3] Engl *extra bridge-truths* (n t)

să raționeze (Aceasta este enigma lui Lewis Caroll, din "Ce i-a spus țestoasa lui Achile". Nu am întâlnit nici o încercare de a o rezolva care să fi fost încununată de succes.)

Ce anume a fost greșit? Un singur lucru. S-a presupus că a ști cum să raționezi se poate reduce prin analiză la cunoașterea sau asumarea anumitor judecăți, și anume (i) premisele speciale, (ii) concluzia, (iii) anumite judecăți suplimentare cu privire la implicația dintre concluzie și premise etc. etc., *ad infinitum.*

"Bine, dar cu siguranță că resoneur-ul inteligent *cunoaște* regulile de inferență ori de câte ori raționează inteligent." Da, sigur că le cunoaște, dar a cunoaște o asemenea regulă nu înseamnă a cunoaște un fapt sau adevăr suplimentar. Înseamnă să știi cum să treci de la a lua act de anumite fapte la a lua act de altele. A cunoaște o regulă de inferență nu înseamnă a poseda informație suplimentară ci a fi capabil să efectuezi o operație inteligentă. A ști o regulă e a ști cum. Aceasta se realizează în cadrul acțiunilor ce se conformează regulii, și nu prin menționarea ei.

Este desigur adevărat că atunci când oamenii pot raționa inteligent logicienii pot extrage filonul unui șir de inferențe similare și să expună acest filon printr-o formulă logică. Și o pot preda în lecții ținute pentru novici, care învață mai întâi formula pe de rost iar apoi descoperă cum să detecteze prezența unui filon comun într-o varietate de raționamente similare din punct de vedere formal, dar diferite material. Însă a argumenta în mod inteligent nu necesita înainte de Aristotel, și nici nu necesită după Aristotel, recunoașterea separată a adevărului sau validității formulei. "Dumnezeu nu i-a lăsat în seamă lui Aristotel să îi facă pe oameni raționali." Principiile de inferență nu sunt premise suplimentare, iar cunoașterea acestor principii nu se înfățișează prin recitarea formulelor ci prin executarea inferențelor valide și evitarea, detectarea și corectarea erorilor etc. Resoneur-ul obtuz nu este ignorant. El este ineficient. Un elev prostuț poate ști pe de rost un mare număr de formule logice fără să fie bun la argumentare. Elevul isteț poate argumenta bine fără să fi auzit vreodată de logică formală.

Există un truc nu lipsit de eleganță prin care s-ar putea încerca să se eludeze aceste considerații, spunându-se că resoneur-ul inteligent care nu a învățat logică cunoaște formulele logicianului "implicit", și nu "explicit", sau că persoana virtuoasă obișnuită are o cunoaștere "implicită", dar nu și "explicită" a regulilor conduitei corecte. Jucătorul de șah talentat, dar neteoretic, ține "implicit" cont de o seamă de maxime strategice și tactice, deși nu le formulează niciodată și s-ar putea să nu le recunoască dacă i-ar fi împărtășite de un Clausewitz[4] al

[4] Clausewitz, Karl von (1780-1831), ofițer în armata germană, autor al unor tratate de strategie militară (n t)

jocului. Această eschivă asumă faptul că a-şti-cum trebuie să se poată reduce la a-şti-că, dar concede în acelaşi timp că nu este nevoie să găsim că s-ar petrece efectiv vreo operaţie de a-lua-la-cunoştinţă-că[5]. Ea nu reuşeşte să explice cum se face că, chiar dacă ar avea loc asemenea luări la cunoştinţă, cel care le realizează ar putea totuşi să fie neghiob în acţiunile sale.

Toată această legendă intelectualistă trebuie să fie respinsă, nu doar fiindcă ne comunică mituri psihologice, ci pentru că miturile nu sunt potrivite pentru a oferi o lămurire a faptelor pe care au fost inventate să le explice. Chiar dacă am postula nenumărate straturi ale unei cunoaşteri-că, reapare aceeaşi dilemă în care un neghiob ar putea avea toată această cunoaştere fără să ştie cum să acţioneze, iar o persoană chibzuită şi isteaţă ar putea şti cum să acţioneaze fără să i se fi prezentat faptele postulate. Cu alte cuvinte, rămâne aceeaşi prapastie, mai largă ca niciodată, între a avea cunoaşterea postulată a acelor fapte şi a şti cum să o foloseşti sau să o aplici, între a lua act de principii în gândire şi a le aplica în mod inteligent în acţiune.

Trebuie să încerc acum să spun câte ceva despre cum este "să ştii cum" (a) Atunci când o persoană ştie cum să facă lucruri de un anumit fel (de.ex., să facă glume, să conducă bătălii, să se poarte cum trebuie la înmormântări), cunoaşterea sa este actualizată sau exercitată în ceea ce face. Nu este exercitată (cu excepţia cazurilor accidentale[6]) în expunerea propoziţiilor sau în a spune "Da" la propoziţiile propuse de ceilalţi. Inteligenţa sa este înfăţişată prin fapte, nu prin afirmaţii[7] interioare sau exterioare. Un bun experimentalist îşi exercită abilitatea nu prin recitarea maximelor de tehnologie, ci prin efectuarea experimentelor. E o greşeală dezastruoasă, dar populară, să presupui că intelectul operează doar prin producerea şi manipularea de propoziţii, i. e., că doar în cadrul construirii de raţionamente suntem noi raţionali. (b) Cînd o persoană ştie cum să facă lucruri de un anumit fel (de ex., să gătească omletă, să conceapă modele de rochii sau să îi convingă pe juraţi), acţiunea sa este într-un anumit fel guvernată de principii, reguli, canoane, standarde sau criterii (pentru majoritatea scopurilor nu contează despre care dintre acestea vorbim). Este întotdeauna posibil în principiu, dacă nu şi în practică, să explicăm de ce persoana tinde să reuşească, adică să enunţăm raţiunile pentru acţiunile sale. E o tautologie să spui că există o metodă în ingeniozitatea sa. Dar respectarea de către ea a regulilor, principiilor etc. trebuie să se înfăptuiască, dacă este să se întâmple aşa ceva, în îndeplinirea sarcinilor sale. Nu este nevoie (deşi se poate) să fie anunţată printr-o acţiune

[5] Engl . *acknowledging-that* (n t.)

[6] În text "save *per accidens*" (n t)

[7] În text "dicta" (n t).

suplimentară de recunoaștere formală, lăuntrică sau exteriorizată, a acelor reguli sau principii. Ea *trebuie* să lucreze în mod judicios și *poate* să expună și judecăți. Căci formularea de judecăți este doar o altă activitate specială, ce poate fi ea însăși efectuată judicios sa nejudicios. Judecata (sau gândirea propozițională) este unul (dar numai unul) dintre modurile de a ne exercita rațiunea sau de a ne trăda prostia. Ea are propriile sale reguli, principii și criterii, dar, încă o dată, aplicarea inteligentă a acestora nu reclamă dinainte vreun alt strat de mai de jos al judecăților despre cum să gândim corect.

Pe scurt, recunoașterea propozițională a regulilor, rațiunilor și principiilor nu este părintele aplicării inteligente a acestora. Este un copil nelegitim al acestei aplicări.

În anumite privințe respectarea regulilor și folosirea criteriilor seamănă cu utilizarea unor ochelari. Privim prin ei, dar nu la ei. Și la fel cum o persoană care se uită prea mult la ochelarii săi trădează faptul că are dificultăți în a privi prin ei, tot astfel oamenii care fac prea mult apel la principii arată că nu știu cum să acționeze.

[...]

(c) Putem cu siguranță, în privința multor practici, precum pescuitul, gătitul și gândirea prin raționamente, să extragem principii din aplicările lor întâlnite la oameni care știu cum să pescuiască, să gătească și să raționeze, cum ar fi Izaak Walton, doamna Beeton și Aristotel. Dar atunci când încercăm să exprimăm aceste principii găsim că ele nu pot fi cu ușurință puse la modul indicativ. Ele se plasează automat la modul imperativ. De aici se trage dificultatea teoriilor intelectualiste de a enunța adevărurile de fapt de care ținem seama atunci când avem în vedere o regulă sau o maximă. Nu putem numi un imperativ ceva adevărat sau fals. Legea morală refuză să se poarte precum un fapt. Rețetele doamnei Beeton nu pot fi afirmate sau negate. Ca atare, în speranța de a acoperi ambele variante, intelectualiștii tind să vorbească cu precauție despre "validitatea" și nu despre "adevărul" unor asemenea judecăți regulative, acesta fiind un idiom ce trădează el însuși ceva jenant în privința reducerii lui a-ști-cum la a-ști-că.

Care este folosul unor astfel de formule, dacă recunoașterea lor nu este o condiție pentru a ști cum să acționezi, ci doar un produs derivat al teoretizării asupra filonului central al unei asemenea cunoașteri? Răspunsul este simplu. Sunt folositoare din punct de vedere pedagogic, și anume în cadrul lecțiilor pentru cei care încă învață cum să acționeze. Ele aparțin manualelor pentru novici. Nu reprezintă qvasi-premise în cadrul unor încercări de a te convinge singur de ceva, pentru cei care știu cum să acționeze, căci asemenea încercări de a te convinge singur de ceva[8] nu au loc. Sunt imperative pentru că vizează să

[8] Engl *self-persuasions* (n t)

introducă o disciplină, pentru că sunt formulate în idiomul mentorului. Sunt ca niste balustrade pentru cel care învață să meargă, adică aparțin metodologiei și nu metodelor practicilor inteligente. Ceea ce logicienii au realizat pe jumătate, de multă vreme cu privire la destinația și funcțiile regulilor lor formale[9] rămâne încă să fie învățat de către filosofii moralei, cu privire la enunțurile lor imperative[10]. Când vor fi învățat acest lucru vor înceta să pună întrebări precum cea dacă conștiința este o facultate intuitivă sau discursivă. Căci a ști cum să te porți nu este un soi de a-ști-că, astfel că nici nu reprezintă vreun tip intuitiv ori discursiv de a-ști-că. Întrebarea în sine este la fel de lipsită de sens ca și întrebarea analogă despre simțul umorului sau abilitatea de a face inferențe. Alte false probleme etico-epistemologice, precum cea dacă enunțurile imperative sunt sintetice sau analitice, adevăruri *a priori* sau *a posteriori*, vor dispărea și ele. Cum am proceda cu asemenea întrebări, dacă ar fi să le puncm cu privirc la rețetele doamnei Beeton?

[...]

O ultimă chestiune. Am arătat, sper, că a-ști-cum nu se poate reduce la un fel de sandviș făcut din cunoașteri de tip a-ști-că, și că predicatele noastre intelectuale sunt definibile în termenii lui a-ști-cum. Doresc acum să arăt că a-ști-că presupune pe a-ști-cum.

(1) Pentru a cunoaște un adevăr trebuie să-l fi stabilit sau să-l fi descoperit. Dar a stabili sau a descoperi adevăruri reprezintă operații inteligente, ce necesită reguli de metodă, verificări, teste, criterii etc. Un om de știință, sau un istoric, e în primul rând un om care știe cum să decidă în anumite genuri de probleme. Doar în al doilea rând este vorba de oameni care au descoperit o seamă de fapte, adică au avut succes în aplicarea acestor reguli ș.a.m.d. (ei învață, desigur, cum să facă descoperiri exersându-se în cadrul descoperirilor; nu încep prin a-și pune la punct metoda și doar apoi să treacă la a avea succes în aplicarea ei). Un om de știință, ca atare, este în primul rând un om-care-știe-cum[11], și doar în al doilea un om-care-știe-că. El nu ar putea descoperi nici un fel de adevăruri particulare dacă nu ar ști cum să facă descoperiri. Ar putea să știe cum să facă descoperiri fără să facă cutare sau cutare descoperire particulară.

(2) Însă atunci când am descoperit ceva, chiar fără a ține cont de inteligența exercitată în cadrul descoperirii, nu se poate spune că am o cunoaștere a faptului respectiv dacă nu îl pot exploata în mod inteligent. Am în vedere următorul lucru. S-ar putea să mă fi convins la un moment dat de ceva, să spunem că e vorba despre distanța dintre Oxford și Henley, și s-ar putea să fi înregistrat acest

[9] Engl *rule-formulae* (n t)

[10] Engl *ought-statements* (n t)

[11] Engl *a knower-how* (n t)

lucru într-o listă a distanțelor pe șosele, astfel încât să fiu în stare să înșir întreaga listă la cerere, așa cum pot să-i înșir cuiva tabla înmulțirii. În acest sens, prin urmare, nu am uitat ceea ce am descoperit la un moment dat. Dar dacă atunci când mi se spune că Nettlebed este la cutare distanță de Henley nu pot spune la ce distanță este Nettlebed de Oxford, sau dacă, atunci când mi se arată o hartă locală, pot vedea că între Oxford și Banbury este cam aceeași distanță ca și între Oxford și Henley, dar nu pot spune cât este de departe Oxford de Banbury și nici nu pot critica estimările greșite ale altora, se va spune că nu mai știu distanța – că am uitat-o sau că am strecurat-o într-un colț din care nu îmi mai este disponibilă.

Posesia efectivă a unui element al cunoașterii-că implică a ști cum să utilizezi acea cunoaștere, atunci când este necesară, pentru rezolvarea altor probleme teoretice sau practice. E o distincție între posesia de muzeu și posesia de atelier a cunoașterii. O persoană lipsită de inteligență poate fi burdușită de informații, și totuși să nu știe niciodată cum să răspundă la întrebări particulare.

Publicul needucat identifică în mod eronat educația cu difuzarea de cunoștințe de tipul a-ști-că. Filosofii nu au prea lămurit până acum în ce constă eroarea. Sper să fi realizat, măcar în parte, o corectare a acesteia.

traducere de Gheorghe Ștefanov

A. J. Ayer - Filosofie și cunoaștere*

(i)

Metoda filosofiei

Prin metodele sale, mai degrabă decât prin obiectul său, filosofia trebuie să fie distinsă de alte arte sau științe. Filosofii fac afirmații care se intenționeaza să fie adevărate și se sprijină în mod obișnuit pe argumente, atât pentru a-și susține propriile lor teorii, cât și pentru a respinge teoriile altora; dar argumentele pe care le folosesc sunt de un caracter aparte. Dovada unui enunț filosofic nu se aseamană, decât foarte rar, cu demonstrația unui enunț matematic; aceasta nu constă în mod normal într-o demonstrație formală. Nu este nici precum dovada unui enunț în oricare dintre științele descriptive. Teoriile filosofice nu sunt testate prin observație. Ele sunt neutre fața de stările de lucruri particulare.

Aceasta nu revine la a spune că filosofii nu sunt preocupați de fapte, dar ei se află în poziția stranie în care toate evidențele care le afectează problemele le sunt deja disponibile. Nu informația științifica suplimentară este necesară pentru a decide chestiuni filosofice precum cea dacă lumea materială este reală, dacă obiectele continuă să existe în momentele în care nu sunt percepute, dacă alte ființe umane sunt conștiente în același sens în care cineva e conștient de el însuși. Acestea nu sunt chestiuni care să poată fi rezolvate prin experiment, de vreme ce chiar felul în care li se răspunde determină felul în care are a fi interpretat rezultatul oricărui experiment. Ceea ce se dezbate în asemenea cazuri nu este dacă, într-un set dat de circumstanțe, se va întâmpla asta sau cealaltă, ci mai degrabă cum urmează să fie descris absolut orice se întâmplă.

Această preocupare cu felul în care sunt descrise lucrurile, sau cum ar trebui să fie descrise, este adesea reprezentată ca o investigație a naturii lor esențiale. Filosofii sunt astfel înclinați sa pună întrebări precum Ce este mintea?

---

* Din A. J Ayer, **The Problem of Knowledge**, Penguin Books, Harmondsworth, 1956, Cap. 1

Ce fel de relație este cauzalitatea? Ce este adevărul? Dificultatea este atunci de a vedea cum trebuie să fie tratate asemenea întrebări. Nu trebuie presupus, de exemplu, că un filosof care întreabă Ce este mintea? caută genul de informații pe care un psiholog i le-ar putea oferi. Problema sa nu este că e ignorant cu privire la modalitățile în care oamenii simt și gândesc, sau chiar că este incapabil să le explice. N-ar trebui asumat nici că el caută pur și simplu o definișie. Lucrurile nu stau ca și când filosofii nu ar înțelege cum sunt folosite în realitate cuvinte precum "minte", sau "cauzalitate", sau "adevăr". Dar de ce, atunci, pun ei asemenea întrebări? Ce anume încearcă ei să descopere?

Răspunsul la această problemă, deși nu reprezintă în fapt întregul răspuns, este că, cunoscând deja folosirea anumitor expresii, ei caută să dea o analiză a înțelesului lor. Această distincție între folosirea unei expresii și analiza înțelesului ei nu este ușor de prins. Sa încercăm să o facem clară luând un exemplu. Să considerăm cazul cunoașterii. Dacă aruncăm o privire în dicționar, ni se va arata că verbul "a cunoaște" este folosit într-o varietate de feluri. Putem vorbi despre a cunoaște o persoană sau un loc, în sensul de a fi familiar cu acestea, despre a cunoaște ceva, în sensul de a fi avut experiența acestuia, ca atunci când cineva spune că a cunoscut foamea sau frica, despre a cunoaște în sensul de a fi capabil de a recunoaște sau distinge, ca atunci când pretindem că (re)cunoaștem un om modest atunci când vedem unul sau că (re)cunoaștem untul, deosebindu-l de margarină. Se poate spune că îl cunosc pe Dickens, dacă i-am citit scrierile, mi le amintesc și probabil pot de asemenea să le citez; sau că cunosc o materie precum trigonometria, dacă mi-am însușit-o; că cunosc înotul sau condusul unei mașini; că știu să mă port. Cele mai importante dintre toate sunt, probabil, folosirile pentru care dicționarul dă drept definiții "a fi conștient [de ceva] sau în cunoștința de cauză", "a aprehenda sau recepta[1] [ceva] drept fapt sau adevăr" – sensul, sau sensurile, în care a avea cunoaștere înseamnă a ști că ceva sau altceva se petrece.

Toate acestea sunt chestiuni lexicografice. Faptele îi sunt cunoscute, într-un sens, oricui înțelege limba engleza, deși nu oricine înțelege limba engleză are și competența să le stabilească. Lexicografului i se cere, cu tot respectul față de Dr. Johnson, să fie ceva mai mult decât un slujbaș inofensiv. Nu i se cere însă să fie un filosof. A poseda informațiile pe care o dicționarul le oferă cu privire la folosirile acreditate ale cuvântului englezesc "to know", sau cu privire la cuvintele corespondente din alte limbi, reprezintă fără îndoială o competență necesară pentru a oferi o analiză a cunoașterii, dar acest lucru nu e suficient. Filosoful care are aceste informații ar putea totuși întreba "Ce este cunoașterea?", și sa ezite în privința raspunsului.

[1] Engl *to apprehend or comprehend* (n t)

Am putea descoperi sensul întrebării filosofului văzând ce întrebări suplimentare încorporează aceasta, și la ce fel de luare de poziție îl conduce încercarea de a-i răspunde Așadar, filosoful ar putea să investigheze dacă diferitele cazuri în care vorbim despre cunoaștere au ceva în comun, dacă, spre exemplu, se aseamănă prin aceea că implică prezența unei stări mentale speciale. Ar putea susține că, pe latura subiectivă, nu există nici o diferență de gen între a cunoaște și a crede, sau, în alternativă, că a cunoaște reprezintă un gen special de act mental. Dacă consideră că e corect să se vorbească despre acte de cunoaștere, ar putea continua prin a investiga natura obiectelor acestora. Este de stabilit vreo limitare în privința lor? Sau, altfel spus, exista ceva ce poate fi gândit, care să se afle dincolo de puterea de cuprindere a cunoașterii omenești? Cunoașterea produce vreo diferențiere în ceea ce este cunoscut? Este necesar să distingem între genul de lucruri ce pot fi cunoscute direct și cele ce pot fi cunoscute doar indirect? și, dacă este așa, care sunt relațiile dintre ele? Poate că este de natură să ne inducă în eroare, din punct de vedere filosofic, să vorbim despre a cunoaște obiecte. Este posibil să se arate că ceea ce pare a fi un caz de cunoaștere a unui obiect revine totdeauna la a cunoaște că ceva are loc. Ceea ce este cunoscut, în acest sens, trebuie să fie adevărat, deși ceea ce se crede poate foarte bine să fie fals. Dar este de asemenea posibil să crezi ceva ce este în fapt adevărat, fără să cunoști. Poate fi cunoașterea, atunci, pusă în evidență prin faptul ca, dacă se cunoaște că ceva este într-un fel, este imposibilă eroarea? Iar în acest caz, decurge de aici că ceea ce e cunoscut este în mod necesar adevărat, sau ceva de care nu ne putem, în vreun alt fel, îndoi? Dar, dacă asta decurge, acest lucru va conduce la rândul său la concluzia că de obicei pretindem a cunoaște mult mai mult decât cunoaștem în realitate; poate că va conduce chiar la paradoxul că nu cunoaștem absolut nimic, căci putem mărturisi că nu există nici un fel de enunț care să nu fie în sine susceptibil de îndoială. Dar, cu siguranță, trebuie să fie ceva greșit cu raționamentul care ar face cunoașterea de neatins. Cu siguranță că unele dintre pretențiile noastre de cunoaștere trebuie să fie susceptibile de a fi întemeiate. Dar în ce fel le putem întemeia? În ce ar consta acest proces de întemeiere?

Nu spun că toate aceste întrebări sunt clare, sau măcar că sunt toate coerente. Dar ele sunt exemple pentru genul de întrebări pe care le pun filosofii. Următorul pas este să vedem cum s-ar putea încerca să se răspundă la ele. Încă odată, ar fi mai bine să luăm exemple particulare. Să începem cu întrebarea dacă diferitele feluri de cunoaștere au vreun lucru în comun, cu sugestia că această trăsătură comună este un act, sau o stare mentală.

Trăsături comune ale cunoașterii

Cu excepția cazului în care un cuvânt este evident ambiguu, e normal pentru noi să presupunem că diferitele situații, sau tipuri de situații, la care se aplica, au o trăsătură distinctivă comună. Căci altfel de ce am folosi același cuvânt pentru a ne referi la ele? Uneori avem altă modalitate de a descrie o asemenea trăsătură comună. Putem spune, de exemplu, că ceea ce au în comun oamenii irascibili e că sunt predispuși la mânie. Dar foarte des nu avem nici o modalitate de a spune ce anume este comun lucrurilor la care se aplică același cuvânt, fără a folosi cuvântul respectiv. Cum am putea descrie trăsătura distinctivă comună a lucrurilor roșii, altfel decât spunând că acestea sunt toate roșii? În același fel, s-ar putea spune că ceea ce au în comun lucrurile pe care le numim "jocuri" este chiar faptul că sunt jocuri, dar aici se pare că e o diferență. În vreme ce între lucrurile a căror culoare o numim "roșu" există o asemănare simplă și directă – genul de asemănare care ne conduce la a vorbi despre faptul că au o calitate identică – între lucrurile pe care le numim "jocuri" nu există a asemenea asemănare simplă. *Oxford English Dictionary* definește un joc drept "divertisment de natura unui concurs, jucat potrivit unor reguli și decis prin superioritatea priceperii, a puterii sau a norocului". Dar nu toate jocurile constituie un divertisment, în sensul de a fi jucat de plăcere; pasiențele sunt cu greu concursuri, deși sunt decise prin pricepere și noroc; jocurile copiilor nu sunt totdeauna jucate potrivit unor reguli; jocul actoricesc nu e nevoie să fie decis. Wittgenstein, de la care am luat acest exemplu, conchide că nu găsi ceva comun tuturor jocurilor, ci doar "o rețea complicată de similarități" care "se suprapun și se întretaie", în același fel ca asemănările dintre oamenii care aparșin aceleiași familii. "Jocurile", spune el, "formează o familie".

Aceasta este o bună analogie, dar cred că Wittgenstein greșește inferând din ea faptul că jocurile nu au absolut nici un lucru în comun. Felul în care procedează sugerează că el consideră întrebarea dacă lucrurile au ceva în comun ca fiind diferită de întrebarea dacă există asemănări între ele. Dar cu siguranță că diferența este doar una de formulare. Dacă lucrurile seamănă unul cu altul suficient de mult încât să găsim util a le aplica același cuvânt, suntem îndreptășiți să spunem, dacă aceasta ne mulțumește, că au ceva în comun. Nu este necesar nici ca acel ceva pe care îl au în comun să poată fi descris prin cuvinte diferite, după cum am văzut în cazul lui "roșu". Este corect, deși deloc lămuritor, să spunem că ceea ce jocurile au în comun este faptul că sunt jocuri. Elementul pe

care îl scoate în evidență argumentul lui Wittgenstein este că asemănarea dintre lucruri la care se aplică același cuvânt poate avea diferite grade. Este mai relaxată și mai puțin directă în unele cazuri, față de altele.

Problema noastră, atunci, devine aceea dacă diferitele genuri de cazuri în care vorbim despre cunoașterea a ceva seamănă unul cu altul într-o manieră directă, precum diferitele instanțe ale culorii roșii, ori dacă au doar ceea ce Wittgenstein ar numi o asemănare de familie. O altă posibilitatea este aceea ca ele să împărtășească un factor comun, factor a cărui posesie este necesară pentru ca ele să fie exemplificări ale cunoașterii, chiar dacă nu este suficient. Dacă cunoașterea ar fi totdeauna cunoașterea că ceva are loc, atunci un asemenea factor comun ar putea fi găsit în existența unei relații comune cu adevărul. Căci, deși ceea ce este adevărat poate fi crezut, necrezut, pus la îndoială, imaginat sau multe altele pe lângă a fi cunoscut, este un fapt uzual, după cum am observat deja, că ceea ce este cunoscut, în acest sens, nu poate să nu fie adevărat.

Dar se poate susține în mod rezonabil ca cunoașterea este întotdeauna cunoașterea că ceva are loc? Dacă se consideră că a cunoaște că ceva are loc implică a face o judecată conștientă, atunci e clar că nu. Un câine își cunoaște stăpânul, un bebeluș își cunoaște mama, dar ei nu cunosc nici un fel de enunțuri care să fie adevărate. Or, dacă insistăm în a spune că există un sens în care ei cunosc enunțuri care să fie adevărate, că un câine care își cunoaște stăpânul cunoaște faptul că acesta este stăpânul lui, trebuie să permitem ca ceea ce numim cunoaștere a faptelor să poată fi uneori doar o chestiune de a fi predispus să te comporți într-un anumit fel potrivit; nu e nevoie să implice vreun proces conștient de judecare, sau enunțare, cum că ceva este așa și pe dincolo. Într-adevăr, recunoaștem în mod constant obiecte fără a ne bate capul să le descriem, nici măcar pentru noi înșine. Fără îndoială, odată ce am dobândit uzul limbii, putem totdeauna să le descriem dacă preferăm, deși descrierile pe care le stăpânim s-ar putea să nu fie totdeauna descrierile pe care le dorim. "Cunosc această melodie", spun, deși numele ei îmi scapă și nu-mi pot aminti unde am mai auzit-o, "Îl cunosc pe acel om", deși am uitat cine este. Dar măcar îl identific drept om, și anume un om pe care l-am întâlnit undeva. E un sens în care cunoașterea a ceva, în această folosire a termenului, este totdeauna o chestiune de a cunoaște ce anume este ceva, și, în acest sens, poate fi reprezentată drept cunoaștere a unui fapt, drept cunoaștere că ceva este într-un anumit fel.

Aproape același lucru se aplică și cazurilor în care a cunoaște e o chestiune de a cunoaște cum. În mod cert, atunci când oamenii posedă abilități, chiar abilități intelectuale, precum abilitatea de a juca teatru sau de a preda, ei nu realizează, întotdeauna în mod conștient, ce proceduri urmăresc. Ei folosesc mijloacele potrivite pentru a își atinge scopurile, dar faptul că aceste mijloace

sunt potrivite se poate să nu fie niciodată explicitat de către ei, nici chiar lor înșiși. Există extrem de multe lucruri pe care oameni le fac bine din obișnuință, fără a băga de seamă cum le fac. În multe cazuri nu ar putea spune, dacă ar încerca, cum le-au făcut. Dar asta nu înseamnă că acțiunile lor sunt neinteligente. După cum a arătat profesorul Ryle, înfățișarea inteligenței rezidă în maniera unei acțiuni, și nu în aceea că este însoțită ori precedată de vreo recunoaștere conștientă a faptelor relevante. Actantul nu are nevoie să-și spună că dacă este făcut cutare lucru, decurge cutare lucru. El poate, în fapt, să facă astfel, dar la fel de bine poate să nu facă, și chiar și atunci când face așa, nu datorită acestui lucru este judecată acșiunea lui ca fiind inteligentă. Acest element este stabilit în mod convingător de profesorul Ryle. Dar, încă odată, dacă suntem pregătiți să spunem despre cunoașterea faptelor că nu trebuie să constea în nimic altceva decât într-o dispoziție de a te comporta în anumite feluri, putem interpreta cunoașterea felului cum se fac lucrurile ca fiind, în maniera sa, o chestiune de cunoaștere a faptelor. Doar că acum vom fi extins folosirea expresiei "a cunoaște fapte" sau "a cunoaște că ceva are loc" într-atât de mult încât ea ar putea cu ușurință să devină înșelătoare. S-ar putea considera că ea implică faptul că asemănările dintre diferitele moduri de a avea, sau de a manifesta cunoaștere sunt mai mari decât sunt în realitate.

(iii)

Constă oare cunoașterea într-o stare specială a minții?

Ar trebui să fie deja evident că dacă expresia "a cunoaște un fapt" e înțeleasă în acest sens extins, nu e nevoie ca ea să fie, nici măcar în parte, o descriere a vreunei stări speciale a minții. Dar să presupunem că ne restrângem atenția la cazurile în care este natural să folosim în engleză[2] expresia "a ști că", sau una dintre variantele sale gramaticale. Este oare o condiție necesară pentru a avea acest soi de cunoaștere, nu doar condiția ca tot ceea ce se spune că e cunoscut să fie în fapt adevărat, dar și aceea că ar trebui să te afli într-o stare specială a minții, sau că ar trebui să efectuezi vreun act mental special? Este oare o condiție suficientă, sau este atât necesară cât și suficientă? Unii filosofi au susținut nu doar că există asemenea stări sau acte cognitive, ci și că ele sunt infailibile. Potrivit lor, este imposibil pentru cineva să fie într-o asemenea stare a minții, dacă ceea ce aceasta vizează să-i dezvăluie nu este în realitate astfel.

[2] Respectiv, în română (n t)

Pentru cineva care se gândește că el cunoaște ceva atunci când în realitate nu cunoaște, nu este destul, în viziunea lor, ca el să se înșele cu privire la faptul pe care pretinde că îl cunoaște; el trebuie să se înșele, de asemenea, cu privire la caracterul stării sale mentale, căci dacă starea sa mentală ar fi fost ceea ce credea el că este, adică o stare a cunoașterii, el nu s-ar fi putut înșela cu privire la faptul pe care ea i l-a dezvăluit. Dacă această viziune ar fi corectă, atunci a te afla într-o stare de acest fel ar fi o condiție suficientă pentru a avea cunoaștere. Iar dacă, în plus, cineva nu ar putea cunoaște nimic ca fiind adevărat fără a fi în această stare, ar fi atât necesară, cât și suficientă.

O obiecție evidentă la această teză este aceea că a credita pe cineva cu posesia cunoașterii nu înseamnă să spui că el o înfățișează în mod actual, chiar și față de sine. Cunosc unele fapte ale istoriei antice, dar nu le cunosc doar în rarele ocazii în care mi le aduc aminte. Le cunosc în acest moment, chiar dacă nu mă gândesc la ele. Ceea ce este necesar este că dacă ar fi să mă gândesc la ele, aș putea să le surprind corect, că dacă este vorba despre subiectul respectiv sunt în poziția de a face enunțuri care sunt valabile și adevărate. Nu este necesar să fac în mod continuu aceste enunțuri, sau chiar să le fac vreodată, cu condiția că le-aș putea face dacă se ivește ocazia. Această observație este uneori făcută spunând că verbul "a cunoaște" este folosit pentru a semnifica o dispoziție sau, după cum spune Ryle, că este un verb "de capacitate". A avea cunoaștere înseamnă a avea puterea de a acționa cu succes, și nu a acționa cu succes în prezent.

Totuși, se poate spune, oricât de intermitente pot fi aceste acțiuni, este cu siguranță necesar ca ele să fie făcute măcar odată. Nu e nevoie să fie publice, dar, chiar dacă sunt doar private, ele trebuie să aibă loc. Ar fi absurd să spui că cineva a cunoscut un adevăr la care nici nu s-a gândit vreodată, sau unul la care s-a gândit, dar nu a realizat că e adevărat. Să luăm de bun faptul că cea mai comună folosire a verbului "a ști" este dispozițională. Nu este nici măcar singura folosire corectă – uneori vorbim despre a cunoaște în sensul de a ajunge să realizezi ceva – dar să trecem peste asta. Chestiunea importantă este că dispozițiile ce sunt luate drept cunoaștere trebuie uneori să fie actualizate. Iar modul în care sunt actualizate, astfel continuă acest argument, este prin existența unei stări mentale speciale.

Dar ce se presupune că ar fi această stare a minții? Răspunsul la aceasta poate fi că este o stare cu caracter unic, astfel încât nu poate fi analizată în termenii a nimic altceva. Dar care este atunci evidența pentru existența sa? Este desigur adevărat că nu se spune că cineva cunoaște un fapt dacă nu este complet sigur de el. Aceasta este una dintre distincțiile dintre cunoaștere și opinie. Cineva poate fi, de asemenea, complet sigur de ceea ce crede, în cazurile în care opiniei

în este refuzat titlul de cunoaștere pe alte temeiuri, cum ar fi acela că este falsă, ori că, deși este adevărată, motivele pentru care este susținută nu se ridică la standardul pe care îl reclamă cunoașterea. Dar în vreme ce este posibil să crezi ceva de care nu ești complet sigur, astfel încât se poate admite în mod consistent că ceea ce crezi că e adevărat poate cu toate acestea să fie fals, aceasta nu se aplică cunoașterii. Se poate, într-adevăr, spune despre cineva care ezită, sau face o greșeală, că el cunoaște în realitate un lucru de care e nesigur, implicația fiind aceea că ar trebui să fie sigur, sau este în poziția de a fi sigur. Dar a-ți spune că ai cunoscut cutare și cutare enunț drept adevărat dar nu ai fost pe de-a-ntregul sigur de el ar fi autocontradictoriu. Pe de altă parte, în vreme ce stările de spirit respective, cea a cuiva care cunoaște un enunț ca fiind adevărat și cea a altcuiva care doar îl crede, pot fi în acest mod diferite, nu pare că e nevoie să fie vreo diferență între ele atunci când opinia este susținută cu deplină convingere, și este distinsă de cunoaștere pe alte temeiuri. După cum spune profesorul Austin, "A spune «cunosc» *nu* este a spune «Am pus în act o trăsătură notabilă, izbitoare într-un fel aparte, a cogniției, superioară, pe aceeași scală cu a opina și a fi sigur, echivalentă cu a fi doar destul de sigur», căci nu *există* nimic pe acea scală superior lui a fi destul de sigur."[3] Și se poate foarte bine întâmpla ca chiar atunci când opiniile oamenilor sunt false ei să fie tot atât de deplin convinși de adevărul lor pe cât sunt de adevărul a ceea ce ei cunosc.

În plus, deși a fi convins de ceva înseamnă, într-un sens, a fi într-o anumită stare a minții, convingerea nu pare să constea în vreo ocurență mentală specială. Este mai degrabă o chestiune de a accepta faptul în discuție, nefiind deloc dispus să îl pui la îndoială, decât una de a îl contempla cu un sentiment conștient de convingere. Asemenea sentimente de convingere într-adevăr există. Este experiența de a ajunge brusc să realizezi adevărul a ceva ce nu a fost cunoscut înainte, și se poate ca experiențe similare să aibă loc atunci când te angajezi în apărarea unei opinii care a fost pusă în discuție, sau când reușești să rezolvi o îndoială. Dar în cea mai mare parte, lucrurile pe care pretindem că le cunoaștem nu ni se prezintă într-o aură de revelație. Învățăm că sunt astfel, și începând de atunci le acceptăm fără a le mai pune în discuție. Dar aceasta nu e o chestiune de a avea anumite trăiri speciale. Nu este cert că a avea un sentiment de convingere este măcar o condiție suficientă pentru a fi sigur, căci s-ar părea că un sentiment de convingere completă poate coexista cu un sentiment inconștient de îndoială. Dar fie că este sau nu o condiție suficientă, e clar că nu este necesară. Poți fi sigur și fără aceasta. Și în egală măsură prezența sa nu este necesară pentru posesia, sau chiar înfățișarea cunoașterii.

---

[3] J. L Austin, "Other Minds", *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, vol xx, p 171

Fapt este că, după cum a indicat profesorul Austin, expresia "cunosc" are în mod comun ceea ce el numește o folosire "performativă", mai degrabă decât una descriptivă. A spune că știu că ceva are loc, deși implică faptul că sunt sigur de aceasta, nu înseamnă atât de mult să dau un raport despre starea mea de spirit, cât să garantez pentru adevărul acelei chestiuni. Spunând că o cunosc mă angajez să răspund pentru adevărul său; și las să se înțeleagă că sunt în poziția de a da curs acestei activități. Dacă ceea ce ofer drept credit nu atinge standardele uzuale, ai dreptul să-mi aduci reproșuri. Nu ai dreptul să-mi aduci reproșuri dacă spun doar că am o opinie, deși m-ai putea desconsidera dacă opinia mea îți pare irațională. Dacă îți spun că cred ceva pe care nu îl cred, te dezinformez doar cu privire la atitudinea mea mentală, dar dacă îți spun că aș cunoaște ceva pe care nu îl cunosc, probabil că te dezinformez cu privire la adevărul enunțului pe care pretind că îl cunosc, sau dacă nu cu privire la adevărul său, atunci cu privire la dreptul meu de a-l formula. În același fel, a spune despre o altă persoană că ea cunoaște că cutare și cutare este într-un anumit fel nu înseamnă în primul rând, dacă înseamnă în vreun fel, să descrii starea minții sale; înseamnă în primul rând să accepți că ceea ce se spune că cunoaște este adevărat și, în al doilea rând, să îi admiți dovezile. Dacă considerăm că tot ceea ce oferă drept credit nu este suficient – fie pe temeiul că el nu se află, după cum spunem, în poziția de a cunoaște, deși alții ar putea fi, fie, poate, fiindcă noi susținem că ceea ce pretinde el să cunoască este ceva pentru care nici el, nici nimeni altcineva nu ar putea avea autoritatea cerută – atunci nu vom admite că el cunoaște în realitate ceea ce spune că ar cunoaște, chiar dacă este extrem de sigur de acel lucru, și chiar dacă acesta este efectiv adevărat.

[...]

(v)

A cunoaște ca fiind a avea dreptul de a fi sigur

Răspunsurile pe care le-am găsit la întrebările discutate până acum nu ne-au pus încă în poziția de a da o descriere completă a ceea ce înseamnă să cunoști că ceva are loc. Prima cerință este că ceea ce este cunoscut ar trebui să fie adevărat, dar aceasta nu este suficientă, nici măcar dacă îi adăugăm condiția suplimentară de a fi complet sigur de ceea ce știi. Căci este posibil să fii complet

sigur de ceva care este în fapt adevărat, şi totuşi să nu cunoşti acel lucru. Circumstanţele pot fi de aşa fel încât să nu fii îndreptăţit să fii sigur. De exemplu, o persoană superstiţioasă care a trecut din neatenţie pe sub o scară ar putea fi convinsă în urma acestui lucru că are să sufere o nenorocire, şi ar putea în fapt să aibă dreptate. Dar nu ar fi corect să spui că ea ştie că asta urmează să se întâmple. Ea a ajuns la această opinie printr-un proces de raţionare care nu ar fi în genere demn de încredere. Astfel, deşi predicţia sa se adevereşte, nu a fost vorba de cunoaştere. La fel, dacă cineva ar fi pe deplin convins de o propoziţie matematică printr-o demonstraţie care se poate dovedi nevalidă, nu se poate spune despre el, fără evidenţe suplimentare, că ar cunoaşte propoziţia, chiar dacă era adevărată. Dar în vreme ce nu este greu să găseşti exemple de opinii adevărate şi crezute pe de-a întregul care într-un fel sau altul eşuează să satisfacă standardele cerute pentru cunoaştere, nu este deloc uşor să determini cu exactitate care sunt aceste standarde.

O cale de a încerca să le descoperi ar fi să iei în considerare ce anume ar conta drept răspunsuri satisfăcătoare la întrebarea "De unde ştii?" Astfel, oamenii pot fi creditaţi cu cunoaşterea adevărurilor matematicii sau logicii dacă sunt în stare să dea o demonstraţie validă a acestora, sau chiar dacă, fără a fi ei înşişi capabili de a expune o asemenea demonstraţie, au obţinut această informaţie de la cineva care poate. Pretenţiile de a cunoaşte enunţuri empirice pot fi susţinute prin referire la percepţie, sau la memorie, sau la mărturii, sau la înregistrări istorice, sau la legi ştiinţifice. Dar un asemenea suport nu este întotdeauna suficient de puternic pentru cunoaştere. Dacă este aşa sau nu, asta depinde de circumstanţele cazului particular. Dacă aş fi întrebat de unde ştiu că un obiect fizic de un anumit gen se află în cutare loc, va fi un răspuns suficient, în general, să spun că îl pot vedea. Dar dacă vederea mea ar fi proastă iar lumina slabă. acest răspuns ar putea să nu fie suficient. Chiar dacă am avut dreptate, tot s-ar putea spune că nu am ştiut în realitate că obiectul era acolo. Dacă am o memorie slabă şi evenimentul pe care pretind că mi-l amintesc este îndepărtat, rememorarea lui ar putea totuşi să nu însumeze cunoaştere, chiar dacă în acest caz memoria nu mă înşeală. Dacă un martor nu este de încredere, dovezile sale lipsite de susţinere nu ne pot abilita să cunoaştem că ceea ce spune este adevărat, chiar şi în cazul în care îi acordăm deplină încredere iar el nu ne păcăleşte de fapt. Într-un anumit caz este posibil să decizi dacă suportul este destul de puternic pentru a justifica o pretenţie de cunoaştere. Dar pentru a spune cât de puternic ar trebui să fie în general ar fi nevoie să trasăm o listă de condiţii în care percepţia, sau memoria, sau mărturiile, sau alte tipuri de dovezi sunt demne de încredere. Iar aceasta ar fi o chestiune extrem de complicată, dacă ar putea într-adevăr să fie realizată.

Mai mult, nu putem presupune, chiar și în cazurile particulare, că un răspuns la întrebarea "De unde știi?" va fi totdeauna disponibil. Se poate foarte bine să fie cazuri în care cineva știe că ceva este într-un anumit fel, fără să fie posibil să se spună de unde se știe asta. Nu mă gândesc acum la pretențiile de a cunoaște fapte ale experienței imediate, la enunțuri precum "Știu că simt o durere", care ridică propriile lor probleme în care vom intra mai târziu. În cazuri de acest fel se poate argumenta că întrebarea de unde se știe asta nu se ridică. Dar chiar atunci când e clar că se pune întrebarea, se poate ca ea să nu găsească răspuns. Să presupunem că cineva ar avea în mod constant succes în prezicerea evenimentelor de un anume gen, evenimente care, să zicem, nu sunt de obicei considerate ca fiind predictibile, precum rezultatele de la loterie. Dacă suita sa de succese va fi suficient de impresionantă, am putea foarte bine ajunge să spunem că el știa ce număr va fi câștigător, chiar dacă el nu a ajuns la această concluzie prin nici o metodă rațională, sau chiar prin nici un fel de metodă. Am putea spune că el îl cunoștea prin intuiție, dar asta nu ar fi mai mult decât să asertăm că el îl cunoștea, dar că nu putea spune cum. În același fel, dacă cineva ar avea în mod constant succes în citirea gândurilor altora fără să aibă nici un soi de dovadă obișnuită, am putea spune că el a cunoscut aceste lucruri prin telepatie. Dar în lipsa oricărei explicații suplimentare asta ar reveni la a spune pur și simplu că el le-a cunoscut, doar că nu prin mijloace obișnuite. Cuvinte precum "intuiție" și "telepatie" sunt introduse doar pentru a masca faptul că nu a fost găsită nici o explicație.

Dar dacă permitem ca acest soi de cunoaștere să fie chiar și numai teoretic posibilă, ce se întâmplă cu distincția dintre cunoaștere și opinie adevărată? Cum va fi deosebit omul care cunoște rezultatele de la loterie de unul care doar face o serie de ghiciri reușite? Răspunsul este că, în măsura în care e luat în considerare individul însuși, nu este nevoie să fie vreo diferență. Procedura sa și starea sa de spirit, când se spune că el cunoaște ce se va întâmpla, pot fi exact la fel ca și atunci când se spune că el doar ghicește. Diferența este că a spune că el cunoaște înseamnă a îi concede dreptul de a fi sigur, în timp ce a spune că doar ghicește înseamnă a i-l refuza. Faptul că facem această concesie va depinde de viziunea pe care o avem cu privire la performanțele sale. În mod normal nu spunem că oamenii cunosc ceva dacă ei nu au urmat una dintre căile acreditate către cunoaștere. Dacă cineva ajunge la o concluzie adevărată fără să pară a avea o bază adecvată pentru ea, probabil că o să spunem că în realitate el nu o cunoaște. Dar dacă el are în mod repetat succes într-un domeniu dat, am putea foarte bine să ajungem să spunem că el cunoaște faptele în discuție, chiar dacă noi nu putem explica cum de le cunoaște. Îi vom acorda dreptul de a fi sigur, pur și simplu pe baza succesului său. Acesta este, într-adevăr, un punct în care vederile oamenilor

e de așteptat să difere. Nu oricine ar privi o suită reușită de predicții, oricât ar fi ea de lungă, ca fiind în sine un suport suficient pentru o pretenție de cunoaștere. Iar aici nu poate intra în discuție să dovedești că această atitudine este greșită. Acolo unde există criterii recunoscute pentru a decide dacă cineva are dreptul să fie sigur, oricine insistă pe ideea că faptul că ele sunt satisfăcute nu este încă suficient pentru cunoaștere poate fi acuzat că folosește greșit verbul "a cunoaște". Dar este posibil să găsești sau, în orice caz, să elaborezi exemple ce nu sunt acoperite în această privință de nici o regulă stabilită de folosire. Dacă ele vor conta ca exemple de cunoaștere e o chestiune în care suntem lăsați liberi să decidem.

Cu toate acestea, nu contează prea mult ce decizie luăm. Problema principală este să enunțăm și să evaluăm temeiurile pe care aceste pretenții de cunoaștere sunt făcute – să stabilim, cum ar veni, trăsăturile caracteristice ale candidaților. Este o întrebare relativ neimportantă ce titluri vom conferi apoi pe baza lor. Atât timp cât suntem de acord cu privire la trăsături, nu are mari urmări unde trasăm linia dintre reușită și eșec, sau între diferitele nivele de diferențiere. Dacă alegem să stabilim un standard foarte înalt, ne-am putea găsi angajați să spunem despre ceva care în mod obișnuit trece drept cunoaștere că ar trebui să fie descris mai degrabă ca opinie probabilă. Și anumiți critici ne-ar putea reproșa că batjocorim folosirea comună. Dar chestiunea este pur și simplu una de terminologie. Ea urmează a fi decisă, dacă este posibil, pe temeiul convenienței practice.

Nu trebuie confundat acest caz, în care s-a căzut de acord asupra trăsăturilor caracteristice, iar ceea ce este în dispută e doar conferirea onorurilor, cu cazul în care trăsăturile caracteristice însele sunt puse în chestiune. Căci al doilea caz este important din punct de vedere filosofic, într-un fel în care primul nu este. Scepticul care afirmă că nu cunoaștem ceea ce gândim că am cunoaște, sau poate chiar că nu cunoștem absolut nimic, nu sugerează că greșim atunci când conchidem că criteriile recunoscute ale cunoașterii au fost satisfăcute. El nu este în primul rând preocupat nici să ne facă să revizuim folosirea verbului "a ști", la fel cum cineva care aduce o provocare standardelor noastre valorice nu ar încerca să ne facă să ne revizuim folosirea cuvântului "bine". Dezacordul privește aplicarea cuvântului, mai degrabă decât înțelesul său. Ceea ce susține scepticul este că cerințele noastre sunt prea înalte, că temeiurile pe baza cărora suntem în mod normal gata să concedem dreptul de a fi sigur sunt mai puțin bune decât ne gândim. El poate merge chiar până acolo încât să spună că ele nu servesc justificare absolut cu nimic. Atacul nu este îndreptat împotriva felului în care aplicăm standardele noastre de testare, ci chiar împotriva acestor standarde. El trebuie, după cum vom vedea, să fie luat în serios datorită argumentelor prin care este susținut.

În concluzie, condițiile necesare și suficiente pentru a cunoaște că ceva are loc sunt: întâi, ca ceea ce se spune că știi să fie adevărat, al doilea, să fii sigur de ceea ce se spune că știi și al treilea, să ai dreptul de a fi sigur. Acest drept poate fi câștigat în diferite moduri, dar chiar dacă cineva ar putea da o descriere completă a lor ar fi o greșeală să încerci să o construiești în cadrul definiției cunoașterii, tot așa cum ar fi o greșeală să încorporezi standardele noastre actuale pentru bine într-o definiție a binelui. Și așa stând lucrurile, se dovedește că problemele pe care le ridică filosofii cu privire la posibilitatea cunoașterii nu sunt rezolvate descoperind ce anume este cunoașterea. Căci multe dintre ele reapar ca întrebări cu privire la legitimitea dreptului de a fi sigur. Ele trebuie să fie examinate în mod separat, iar aceasta este principala preocupare pentru ceea ce se cheamă teoria cunoașterii.

traducere de Gheorghe Ștefanov

Edmund L. Gettier - **Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere?***

În ultimii ani au fost făcute diferite încercări de a fixa condițiile necesare și suficiente pentru cunoașterea de către cineva a unei propoziții date. Încercările au fost adesea de așa natură încât ele pot fi puse într-o formă similară cu următoarea:

(a) S cunoaște că P

DDACĂ (i) P este adevărată,
(ii) S crede că P, și
(iii) S este întemeiat să creadă că P.

De exemplu, Chisholm a susținut că următoarea expresie ne dă condițiile necesare și suficiente pentru cunoaștere:

(b) S cunoaște că P

DDACĂ (i) S acceptă P,
(ii) S are temeiuri adecvate pentru P, și
(iii) P este adevărată.

Ayer a fixat condițiile necesare și suficiente ale cunoașterii după cum urmează:

(c) S cunoaște că P

DDACĂ (i) P este adevărată,
(ii) S este sigur că P este adevărată, și
(iii) S are dreptul să fie sigur că P este adevărată.

Voi argumenta că (a) este falsă prin aceea că condițiile propuse în cadrul ei nu constituie o condiție *suficientă* pentru adevărul propoziției că S cunoaște că P. Aceeași argumentare va arăta că (b) și (c) eșuează, dacă expresia "este întemeiat să creadă că" este înlocuită pretutindeni prin "are temeiuri adecvate pentru" sau "are dreptul de a fi sigur că".

* Din Edmund L Gettier, "Is justified true belief knowledge?", *Analysis* 23, 1963, pp 121-3.

Voi începe prin a face două observații. Întâi, luând acel sens al lui "întemeiat" în care faptul că S este întemeiat să creadă P este o condiție necesară pentru faptul că S cunoaște P, este posibil pentru o persoană să fie întemeiată în a crede o propoziție care este de fapt falsă. În al doilea rând, pentru orice propoziție P, dacă S este întemeiat să creadă P, iar P implică Q, și S deduce Q din P și acceptă Q drept rezultat al deducției sale, atunci S este întemeiat să creadă Q. Păstrând aceste două observații în minte, voi prezenta acum două cazuri în care condițiile fixate în (a) sunt valabile pentru o anumită propoziție, deși în același timp este fals că persoana în cauză cunoaște acea propoziție.

Cazul I:

Să presupunem că Smith și Jones concurează pentru o anumită slujbă. și să mai presupunem că Smith are temeiuri puternice pentru următoarea propoziție conjunctivă:

(d) Jones este cel care va primi slujba, și Jones are zece monede în buzunar.

Temeiurile lui Smith pentru (d) ar putea fi că președintele companiei l-a asigurat că Jones va fi în cele din urmă selectat și că el, Smith, a numărat monezile din buzunarul lui Jones acum zece minute. Propoziția (d) implică:

(e) Cel care va primi slujba are zece monezi în buzunar.

Să presupunem că Smith sesizează implicația de la (d) la (e), și acceptă (e) pe temeiul lui (d), pentru care el are temeiuri puternice. În acest caz, Smith este clar întemeiat să creadă că (e) este adevărată.

Dar să ne imaginăm mai departe că, fără știința lui Smith, el însuși, și nu Jones, va primi slujba, și de asemenea, fără știința lui Smith, el însuși are zece monede în buzunar. Propoziția (e) este atunci adevărată, deși propoziția (d), din care Smith a inferat (e), este falsă. În exemplul nostru, atunci, fiecare dintre următoarele este adevărată: *(i)* (e) este adevărată, *(ii)* Smith crede că (e) este adevărată, și *(iii)* Smith este întemeiat să creadă că (e) este adevărată. Dar este la fel de clar că Smith nu *cunoaște* că (e) este adevărată; căci (e) este adevărată în virtutea numărului de monede din buzunarul lui Smith, în timp ce Smith nu cunoaște câte monede sunt în buzunarul lui Smith, și își bazează opinia sa că (e) pe o numărare a monezilor din buzunarul lui Jones, despre care el crede în mod fals că este cel care va primi slujba.

Cazul II:

Să presupunem că Smith are temeiuri puternice pentru următoarea propoziție:

(f) Jones deține un Ford.

Temeiurile lui Smith ar putea fi că Jones deține o mașină în toate momentele din trecut înregistrate în memoria lui Smith, totdeauna un Ford, și că Jones tocmai i-a oferit o plimbare lui Smith în timp ce conducea un Ford. Să ne imaginăm acum că Smith are un alt prieten, Brown, fiind complet neștiutor cu privire la locul în care se află acesta. Smith selectează trei toponime complet la întâmplare, și construiește următoarele trei propoziții:

(g) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Boston;

(h) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Barcelona;

(i) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Brest-Litovsk.

Fiecare dintre aceste propoziții este implicată de (f). Să ne imaginăm că Smith realizează implicația de la (f) la fiecare dintre aceste propoziții pe care le-a construit, și purcede la a accepta (g), (h) și (i) pe baza lui (f). Smith a inferat corect (g), (h) și (i) dintr-o propoziție pentru care are temeiuri puternice. Smith este prin urmare complet întemeiat în a crede fiecare dintre aceste trei propoziții. Smith, desigur, nu are idee unde se află Brown.

Dar să ne imaginăm acum că se realizează două condiții suplimentare. Întâi, Jones *nu* deține un Ford, ci conduce în prezent o mașină închiriată. Iar în al doilea rând, prin cea mai pură coincidență, și în întregime fără știința lui Smith, locul menționat în propoziția (h) se întâmplă să fie în realitate locul în care este Brown. Dacă aceste două condiții se realizează, atunci Smith *nu* cunoaște că (h) este adevărată, deși *(i)* (h) este adevărată, *(ii)* Smith crede că (h) este adevărată, și *(iii)* Smith este întemeiat să creadă că (h) este adevărată.

Aceste două exemple arată că definiția (a) nu fixează condiții *suficiente* pentru cunoașterea de către cineva a unei propoziții date. Aceleași cazuri, cu modificările potrivite, vor fi suficiente pentru a arăta că nici definiția (b), nici definiția (c) nu realizează acest lucru.

traducere de Gheorghe Ștefanov

R. M. Chisholm - Cunoașterea*

1.O PROBLEMĂ A CONCEPȚIEI TRADIȚIONALE DESPRE CUNOAȘTERE

Potrivit concepției clasice sau tradiționale despre cunoaștere, trei condiții trebuie să fie îndeplinite dacă o persoană cunoaște o propoziție** ca fiind adevărată. În primul rând, propoziția trebuie să fie adevărată; în al doilea rând, omul respectiv trebuie să o accepte; și în al treilea rând, propoziția trebuie să fie întemeiată pentru el[1]. Prin urmare, definiția clasică a cunoașterii poate fi formulată astfel:

S cunoaște că *h* este adevărată $=^{Df}$ *h* este adevărată, S acceptă *h* și *h* este întemeiată pentru S.

A treia clauză, "*h* este întemeiată pentru S", este uneori exprimată prin "*h* este justificată pentru S" sau "S este justificat în a accepta *h*". (Însă noi vom folosi "întemeiat" în locul lui "justificat". Căci "justificat" poate fi înțeles și ca având aceeași semnificație cu "rezonabil" sau chiar "acceptabil", iar când este luat în oricare dintre aceste sensuri nu este îndeajuns de restrictiv pentru a fi adecvat concepției tradiționale despre cunoaștere).

Prin admiterea posibilității ca o propoziție *e* să întemeieze *inductiv* sau *nedemonstrativ* o propoziție *h*, am admis și posibilitatea ca într-un astfel de caz *e* să fie adevărată iar *h*, falsă. Altfel spus, din câte știm, unele dintre propozițiile întemeiate pentru noi sunt de asemenea false. Dar dacă acest lucru este posibil, atunci definiția tradițională trebuie să fie modificată.

---

* Din R. M. Chisholm, **Theory of Knowledge**, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1977, cap. 6.

** Chisholm foloseste "proposition" uneori pentru a se referi la continutul propozitional, alteori, la faptul exprimat de acesta (n. t.)

[1] Unii filosofi au sugerat că o propoziție ar putea fi cunoscută fără a fi acceptată. Pentru critici la această sugestie, vezi Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford: The Clarendon Press, 1974), Capitolul 3; și D.W. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pag. 137-149.

Ca să ne asigurăm de aceasta, definiția ne spune că o propoziție întemeiată reprezintă cunoaștere decât dacă este și adevărată. Dar dacă este posibil pentru unele propoziții să fie atât întemeiate cât și false, atunci, așa cum vom vedea, este de asemenea posibil pentru o persoană S să accepte o propoziție adevărată și întemeiată fără ca prin aceasta *să știe* că acea propoziție este adevărată. Aceasta înseamnă că este posibilă satisfacerea condițiilor definiției tradiționale pentru "S cunoaște că *h* este adevărată" chiar dacă, de fapt, S nu cunoaște că *h* este adevărată. Prin urmare, s-ar părea că este necesar să adăugăm o a patra condiție la definiția tradițională.

Această problemă a definiției tradiționale a cunoașterii a fost pentru prima dată observată de Edmund Gettier într-o lucrare intitulată "Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere?" publicată inițial in 1963[2]. Problema a devenit de atunci cunoscută, în mod corespunzător, sub numele de "problema lui Gettier". Și mai este numită "problema celei de-a patra condiții", întrucât conduce la întrebarea: "Există vreo a patra condiție convenabilă ce poate fi adăugată la cele trei expuse în definiția tradițională a cunoașterii?".

Gettier a observat că următoarea situație, printre altele, contrazice definiția tradițională a cunoașterii:

Să presupunem că Smith are foarte bune temeiuri pentru următoarea propoziție.

(f) Jones posedă un Ford.

Temeiurile lui Smith ar putea fi că, din câte își amintește el, Jones a posedat întotdeauna o mașină și mereu un Ford și că Jones tocmai i-a oferit lui Smith o plimbare în timp ce se afla la volanul unui Ford. Să ne închipuim acum că Smith are un alt prieten, Brown, despre care nu are habar unde se află Smith alege trei nume de localități la întâmplare și construiește următoarele trei propoziții:

(g) Fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Boston;

(h) Fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Barcelona;

(I) Fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Brest-Litovsk.

Fiecare dintre aceste propoziții este implicată logic de către (f). Închipuiți-vă că Smith realizează că fiecare dintre aceste propoziții pe care le-a construit este implicată logic de (f) și, ca urmare, acceptă (g), (h) și (i) pe baza lui (f). Smith a dedus corect (g), (h) și (i) dintr-o propoziție pentru care are foarte bune temeiuri. Prin urmare, Smith este complet justificat în a crede fiecare dintre aceste trei propoziții. Smith, desigur, nu are habar unde se află Brown.

---

[2] Edmund L Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23 (1963), 121-123

Dar închipuiti-vă, acum, că încă două condiții sunt îndeplinite. În primul rând, Jones *nu* posedă un Ford, ci, în momentul de față, conduce o mașină închiriată. Iar în al doilea rând, printr-o pură întâmplare și fără știrea lui Smith, locul amintit în propoziția (h) se întâmplă să fie chiar cel în care se află Brown. Dacă aceste două condiții sunt îndeplinite, atunci Smith *nu* știe că (h) este adevărată, deși (*i*) (h) este adevărată, (*ii*) Smith crede că (h) este adevărată și (*iii*) Smith este justificat în a crede că (h) este adevărată[3].

Așadar, conchide Gettier, definiția tradițională a cunoașterii nu ne oferă un temei *suficient* pentru a spune că cineva cunoaște o propoziție dată ca fiind adevărată. Căci un om și o propoziție – Smith și (h) din exemplul lui Gettier – ar putea satisface condițiile expuse în definiția tradițională chiar dacă omul *nu* cunoaște propoziția ca fiind adevărată.

Gettier a fost primul filosof care a sesizat că definiția tradițională a cunoașterii este, astfel, inadecvată. De la publicarea lucrării sale, de acum clasică, în 1963, au fost formulate multe alte contraexemple la definiția tradițională a cunoașterii, cele mai multe dintre ele nefiind diferite în principiu de cel tocmai citat, altele – care vor fi analizate mai jos – ridicând, totuși, probleme de un gen oarecum diferit. O dată ce Gettier a atras atenția asupra insuficienței definiției tradiționale, a devenit evident că anumite cazuri care au pus în încurcătură pe filosofii precedenți ar fi putut fi de asemenea folosite pentru a arăta că definiția tradițională se cere schimbată. Vom menționa două dintre ele, unul sugerat de A. Meinong în 1906, celălalt de Bertrand Russell în 1948.

Meinong ia în considerare cazul unei grădini din Austria în care există o harpă eoliană făcută pentru a răsuna în bătaia vântului și pentru a ține, astfel, păsările la distanță. "Să presupunem acum", spune el, "că cineva care a trăit în vecinătatea unui asemenea aparat a devenit de-a lungul timpului aproape surd și a dezvoltat o tendință de a avea halucinații auditive. S-ar putea întâmpla cu ușurință ca el să aibă într-o halucinație sunetele familiare ale harpei eoliene chiar în momentul în care aceste sunete ar putea de fapt să fie auzite"[4]. Dacă acest lucru s-ar întâmpla, atunci, dată fiind teoria percepției expusă în lucrarea de față, s-ar putea spune că acel om are o opinie adevărată și întemeiată în privința faptului că harpa răsuna atunci. Totuși, cu greu s-ar putea spune că, prin aceasta, el *știa* că harpa răsuna atunci.

---

[3] Ibid., pag 122-123.

[4] A Meinong, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens* (Berlin: Julius Springer, 1906), pag. 30-31 Meinong construiește un alt exemplu, cu un om deranjat de un țârâit în urechi chiar atunci când, printr-un noroc, se întâmplă ca cineva să sune la sonerie Cele două exemple pot fi găsite în Volumul V *Gesamtausgabe* al lui Meinong (Graz· Akademische Druck und Verlangstanstalt, 1973), ed. Roderick M. Chisholm, pag 398-399, 619

Russell scria: "Este foarte ușor să se dea exemple de opinii adevărate care nu reprezintă cunoaștere. Gândiți-vă la omul care se uită la un ceas ce nu merge, deși el crede că funcționează, și care se întâmplă să se uite la el în momentul în care arată ora corect; acest om dobândește o opinie adevărată despre ora exactă, dar nu se poate spune despre el că posedă cunoaștere. Gândiți-vă la omul care crede, pe bună dreptate, că numele de familie al Primului-Ministru in 1906 începe cu B, dar care crede aceasta deaorece socotește că Balfour a fost Prim-Ministru atunci, în timp ce Prim-Ministru era, de fapt, Campbell Bannerman"[5]. (Al doilea om poate fi comparat cu acei susținători ai senatorului McGovern care credeau, în 1972, că succesorul lui Nixon va fi un om al cărui prenume începe cu G). Dacă adăugăm, în aceste cazuri, că propozițiile în cauză, fiind adevărate, sunt și întemeiate, atunci dispunem de noi contraexemple la definiția tradițională a cunoașterii.

Un alt exemplu ar fi acesta. Un om *consideră* că există o oaie pe câmp și consideră acest lucru în condiții de așa natură încât, atunci când cineva *consideră* în acest fel că există o oaie pe câmp, este *întemeiat* pentru el că există o oaie pe câmp. Omul, însă, a luat un câine drept oaie și prin urmare ceea ce vede nu este în nici un caz o oaie. Totuși, fără ca el să bănuiască, există o oaie în altă parte a câmpului. Așadar, propoziția că există o oaie pe câmp va fi, în același timp, adevărată și întemeiată și, de asemenea, acceptată de către el. Dar situația nu ne îndreptățește să spunem că el *știe* că există o oaie pe câmp.

Se poate observa că o trăsătură comună tuturor acestor exemple este următoarea: propoziția adevărată care constituie un contraexemplu la definiția tradițională a cunoașterii este o propoziție pentru care un om are numai o întemeiere inductivă sau nedemonstrativă. Ea este întemeiată pentru el de propoziții care nu o implică logic. Cineva ar putea fi tentat să spună, de aceea, că nici o propoziție de acest gen nu poate fi cunoscută ca fiind adevărată. Dar, așa cum am văzut, în afară de cazul în care urmează să restrângem domeniul lucrurilor despre care se poate spune că sunt cunoscute la cele întemeiate în mod direct, trebuie să fim pregătiți să facem față posibilității ca unele dintre lucrurile pe care le cunoaștem să nu fie întemeiate demonstrativ. Și am căzut de acord că domeniul cunoașterii noastre se întinde dincolo de ceea ce este întemeiat în mod direct.

Oamenii cunosc, într-adevăr, asemenea lucruri precum faptul că Jones posedă un Ford, unde întemeierea nu diferă semnificativ în conținut de tipul de întemeiere descris de Gettier.

Unii filosofi au încercat să trateze problema celei de-a patra condiții pur și simplu stipulând ca nici o propoziție *e* să nu întemeieze vreo propoziție *h*

---

[5] Bertrand Russell, *Human Knowledge Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, 1948), pag 155

decât dacă *e* implică logic *h*. Acești filosofi, se pare, nu au realizat că orice stipulare de acest gen restrânge cunoașterea noastră la ceea ce am numit întemeiat direct.

Alți filosofi, după ce au reflectat asupra acestei probleme, și-au pierdut speranța de a oferi vreo definiție a cunoașterii și au sugerat că, probabil, tot ce putem face este numai să formulăm anumite condiții necesare pentru anumite tipuri de cunoaștere[6].

Noi însă vom încerca să revizuim definiția tradițională a cunoașterii.

2. O DIAGNOZĂ

Au fost sugerate multe revizuiri diferite, însă, din nefericire, nu există un consens cu privire la succesul vreuneia dintre ele. Multe dintre ele sunt foarte dificil de înțeles, întrucât depășesc considerabil setul de concepte pe care ni l-am permis în lucrarea de față[7]. Nu vom încerca să evaluăm variatele sugestii care au fost făcute, ci ne vom întreba doar dacă definiția tradițională poate fi revizuită în interiorul sistemului general de concepte expus aici.

Să luăm în considerare acum două noi concepte: acela al unei propoziții ce este *bază* pentru o alta și cel al unei propoziții ce o *întemeiază* pe alta (engl.: *confers evidence upon another*). Fiecare dintre aceste două concepte poate fi

---

[6] Compară cu Alvin I Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy*, LXIV (1967), 357-372 Goldman sugerează aici că dacă S cunoaște o propoziție contingentă *h*, atunci S are o opinie adevărată și întemeiată (engl. *justified*) despre faptul că există o conexiune cauzală între *h* și acceptarea de către el a lui *h* Dar Goldman nu propune această sugestie ca pe o analiză sau o definiție a cunoașterii Este evident că cunoașterea nu poate fi definită în acest fel, întrucât (i) unele dintre propozițiile pe care le cunoaștem nu sunt propoziții contingente și (ii) este posibil să avem o opinie adevărată și întemeiată despre conexiunea cauzală dintre *h* și acceptarea lui *h*, fără ca prin aceasta să avem cunoașterea acelei conexiuni cauzale.

[7] Unele dintre aceste încercări sunt publicate în Michael D Roth and Leon Galis, *Knowing Essays in the Analysis of Knowledge* (New York Random House, 1970) Compară și cu Keith Lehrer and Thomas Paxson, "Knowledge Undefeated Justified True Belief", *Journal of Philosophy*, LXVI (1969), 225-237; Fred Dretske, "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy*, 49 (1971), 1-22, Peter D Klein, "A Proposed Definition of Propositional Knowledge", *Journal of Philosophy*, LXIII (1971), 471-482, Marshall Swain, "Knowledge, Causality, and Justification", *Journal of Philosophy*, LXIX (1972), 291-300, Bredo C Johnsen, "Knowledge",*Philosophical Studies*, XXV (1974), 273-382, John L Pollock, *Knowledge and Justification* (Princeton Princeton University Press, 1974); Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford The Clarendon Press, 1974), Marshall Swain, "Epistemic Defeasibility", *American Philosophical Quarterly*, XI (1974), 15-25; și Ernest Sosa, "How Do You Know?", *American Philosophical Quarterly*, XI (1974), 113-122.

definit în termenii conceptelor ce au fost deja introduse. Conceptul de propoziție ce este bază pentru o alta poate fi definit astfel:

D6.1 *e* este bază a lui *h* pentru S =Df *e* se-prezintă-pe-sine (*self-presenting*) pentru S; în mod necesar, dacă *e* se-prezintă-pe-sine pentru S, atunci *h* este întemeiată pentru S. Am putea exprima de asemenea definien dum-ul spunând "*e* este bază a lui *h* ca fiind întemeiată pentru S". (Trebuie observat că conceptul de *bază*, astfel definit, este restrâns la ceea ce se-prezintă-pe-sine. Şi astfel, o propoziție întemeiată direct care nu se-prezintă-pe-sine nu va constitui o bază, în sensul de față al termenului). Fiind dat acest concept de bază, putem explica acum relația de *întemeiere* în felul următor:

D6.2 *e* întemeiază *h* pentru S =Df *e* este întemeiată pentru S; și orice *b* astfel încât *b* este bază a lui *e* pentru S, este bază a lui *h* pentru S. (În loc de "*e* întemeiază *h* pentru S", putem spune și "*e* o face pe *h* întemeiată pentru S"* **). Putem spune acum că *e* întemeiază *deductiv h* numai dacă *e* întemeiază *h* și de asemenea implică logic *h*. Dar dacă *e* întemeiază *h* și nu o implică logic, atunci *e* întemeiază *inductiv h*.

Putem observa că dacă *e* este bază a lui *h* pentru S, atunci despre *e* se poate spune și că întemeiază *h* pentru S.

Să ne întoarcem acum la exemplul citat din Gettier. Ceea ce spunem despre acesta poate fi spus *mutatis mutandis* și despre celelalte exemple menționate. (i) Există un set de propoziții *e* astfel încât *e* întemeiază inductiv pentru Smith propoziția falsă *f* că Jones posedă un Ford. Presupunem că *e* conține asemenea propoziții precum: "Din câte își amintește Smith, Jones a posedat întotdeauna o mașină și mereu un Ford", "Jones ține un Ford în garajul său", "Jones tocmai i-a oferit o plimbare lui Smith în timp ce se afla la volanul unui Ford" și diferite alte propoziții de acest gen[8]. (ii) Smith acceptă propoziția falsă,

*** În original "In place of 'e confers evidence upon h for S' we may also say e makes h evident for S' (n t)

[8] Unii autori, cred, au fost induși în eroare de exemplul lui Gettier în două privințe: (1) El a folosit "justifică" acolo unde eu am folosit " întemeiază" Dar "*e* justifică *h* pentru S" poate fi luat într-un sens care nu implică "*e* întemeiază *h* pentru S" Dacă "justifică" este luat în vreun asemenea sens mai slab, exemplul dat nu ar contrazice definiția tradițională a cunoașterii; este esențial faptul că *e* întemeiază *h* (2) Cele două propoziții pe care Gettier le citează ca membri ai lui *e* ("Din câte își amintește Smith, Jones a posedat întotdeauna o masină și mereu un Ford" și "Jones tocmai i-a oferit lui Smith o plimbare în timp ce se afla la volanul unui Ford") nu sunt suficiente singure pentru a întemeia pentru Smith propoziția falsă *f* ("Jones posedă un Ford"). Cel mult, ele justifică *f* numai în sensul mai slab, de a-l face pe *f* rezonabil sau acceptabil În discutarea exemplului, însă, ne vom imagina că *e* conține și alte propoziții și că întemeiază *f* pentru Smith

dar întemeiată, *f* ("Jones are un Ford"). (iii) Presupunem că *f* întemeiază deductiv propoziția disjunctivă *h* că fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Barcelona. Și presupunem că, printr-un noroc și fără ca Smith s-o bănuiască, Brown se află în Barcelona. Prin urmare, *h* ("Fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Barcelona") este adevărată. Și (iv) Smith, care vede că *f*, pe care o crede adevărată, implică logic *h*, crede, de asemenea, că *h* este adevărată. Deci, propoziția "Fie Jones posedă un Ford, fie Brown se află în Barcelona" este o propoziție de așa fel încât: este adevărată, Smith crede că este adevărată și este întemeiată pentru Smith. Dar descrierea situației nu ne îndreptățește să spunem că Smith o cunoaște ca fiind adevărată.

Unde s-a strecurat greșeala?

Să fie vorba de faptul că temeiul *e* pe care Smith îl are pentru *h* întemeiază de asemenea o propoziție falsă? Nu e chiar asta dificultatea. Căci putem presupune că *e* însăși este o propoziție pe care Smith o cunoaște ca fiind adevărată; dar *e* întemeiază o propoziție falsă; prin urmare, orice o întemeiază pe *e* întemeiază și o propoziție falsă; și astfel, o propoziție *poate* fi cunoscută chiar dacă ceea ce o întemeiază, întemeiază o propoziție falsă.

Cum să revizuim, așadar, definiția tradițională a cunoașterii? Dintre posibilitățile care ne vin prima dată în minte, unele exclud prea mult, altele prea puțin.

Să spunem, de exemplu: "Dacă un om cunoaște o propoziție h ca fiind adevărată, atunci *nimic* din ceea ce întemeiază pe *h* pentru el, nu întemeiază o propoziție falsă"? Aceasta ar exclude prea mult. Să considerăm o propoziție oarecare *k* pe care Smith din exemplul lui Gettier o cunoaște ca fiind adevărată și să presupunem că Smith acceptă conjuncția dintre *k* și *f*, unde *f* este propoziția falsă dar întemeiată "Jones posedă un Ford". Întrucât conjuncția *k* și *f* întemeiază *k* pentru Smith, și de asemenea propoziția falsă *f*, modificarea propusă ne-ar cere să spunem că Smith nu o cunoaște pe *k* ca fiind adevărată.

Ar trebui oare să spunem: "Dacă un om cunoaște o propoziție h ca fiind adevărată, atunci *ceva* ce întemeiază pe *h* pentru el este astfel încât nu întemeiază o propoziție falsă"? Aceasta ar exclude prea puțin. Să presupunem că *h* din exemplul lui Gettier ("Jones posedă un Ford sau Brown se află în Barcelona") nu întemeiază pentru Smith nici o alta propoziție falsă. Atunci va exista ceva care întemeiază deductiv *h* pentru Smith și care nu întemeiază nici o propoziție falsă; acest ceva ar putea fi *h* însăși precum și conjuncția lui *h* cu diferite alte propoziții întemeiate ce nu întemeiază propoziții false. Deci, modificarea propusă ne-ar cere să spunem că Smith din exemplul lui Gettier o cunoaște pe *h* ca fiind adevărată.

Să fi interpretat noi "*e* întemeiază *h*" într-un sens prea larg? Am început prin a avea în vedere un singur "întemeietor-al-lui-*h*" (engl.: *h*-evidencer) – un singur set de propoziții *e* care întemeia *h* pentru S. Dar am văzut că până și exemplul nostru simplu implică mulți alți întemeietori-ai-lui-*h*. Pe lângă *e* mai există: *h* însăși; disjuncția "*h* sau *e*"; disjuncția "(*h* și *p*) sau *e*", unde *p* este orice propoziție; disjuncția "(*e* și *p*) sau *h*"; conjuncția "*e* și *k*", unde *k* este orice altă propoziție întemeiată; de asemenea conjuncția "*e* și *f*", unde *f* este o propoziție falsă dar întemeiată; și disjuncții precum "(*e* și *f*) sau *h*" și "(*h* și *p*) sau (*e* și *k*)"[9].

Deși părem astfel capabili să construim în acest fel întemeietori-ai-lui-*h* *ad indefinitum*, unii dintre ei ar părea să fie parazitari față de alții. Dacă am avea o modalitate de a distinge întemeietorii-lui-*h* parazitari de cei neparazitari, atunci probabil că am putea revizui definiția tradițională a cunoașterii formulând un amendament exprimat doar în termeni de întemeietori-ai-lui-*h* pentru S neparazitari. Un întemeietor-al-lui-*h* neparazitar ar fi unul care, așa-zicând, nu-și derivă în nici un fel forța epistemică din alți întemeietori-ai-lui-*h* pentru S. Cum ar arata, așadar, o instanță a unui astfel de întemeietor-al-lui-*h* neparazitar?

Răspunsul este evident. Întemeietorii-lui-*h* pentru S neparazitari trebuie să se găsească printre acele propoziții care se-prezintă-pe-sine ce sunt bază a lui *h* ca fiind întemeiată pentru S. Să distingem, atunci, între acele propoziții care se-prezintă-pe-sine ce întemeiază pentru S propoziții false și acele propoziții care se-prezintă-pe-sine ce nu fac acest lucru. Iar apoi, cu referire la această distincție, poate vom fi în stare să revizuim definiția tradițională a cunoașterii.

3 DEFINIȚIA TRADIȚIONALĂ REVIZUITĂ

Pentru a revizui definiția tradițională, vom selecta o clasă de propoziții pe care le vom numi "întemeiate fără greșeală"[10]. Dacă o propoziție este astfel întemeiată fără greșeală pentru subiectul S, atunci ea are o bază care se-prezintă-pe-sine ce nu întemeiază pentru S nimic fals. Mai exact:

---

[9] Alți întemeietori-ai-lui-h pentru S pot fi construiți punând în disjuncție oricare dintre întemeietorii-lui-h de mai sus cu anumite propoziții *e'* care ar întemeia *h* dacă ar fi ele însele întemeiate. Să presupunem, de exemplu, că *e'* este "Jones tocmai a cumpărat o mașină de la reprezentanța locală a firmei Ford, Registrul auto și alte autorități serioase și demne de încredere afirmă că Jones posedă un Ford; etc". Aunci, fie că *e'* este sau nu adevărată și fie că *e'* este sau nu întemeiată pentru S, dispoziția epistemică a lui S poate fi de așa natură încât disjuncții precum "*e* sau *e'* " și "*h* sau *e'* " să o întemeieze de asemenea pentru el pe *h*

[10] Împrumut această folosire a termenilor "greșit" și "fără greșeală" de la Ernest Sosa

D6.3 *h* este *întemeiată fără greșeală* pentru S = Df Fie *h* este certă pentru S, fie *h* este întemeiată pentru S și este implicată logic de o conjuncție de propoziții, fiecare având pentru S o bază care nu este bază a nici unei propoziții false pentru S.

(Ne vom aminti că "*e* este bază a lui *h* pentru S" abreviază "*e* este bază a lui *h* ca fiind întemeiată pentru S"). Dacă o propoziție întemeiată nu este întemeiată fără greșeală, atunci, desigur, ea este întemeiată greșit.

De ce să nu spunem, mai simplu, că h este întemeiată fără greșeală pentru S pur și simplu dacă are o bază care nu este bază pentru S a nici unei propoziții false? Aceasta nu ne va oferi încă ceea ce dorim. Căci, gândiți-vă la *e* din exemplul lui Gettier: "Jones a posedat întotdeauna o mașină și mereu un Ford; Jones ține un Ford în garajul său; Jones tocmai i-a oferit o plimbare lui Smith în timp ce se afla la volanul unui Ford; ...". Am stabilit că această propoziție conjunctivă este una pe care Smith o cunoaște ca fiind adevărată. Dar *e* întemeiază propoziția falsă "Jones posedă un Ford". Prin urmare, dacă există o propoziție care se-prezintă-pe-sine *d* astfel încât *d* este bază a lui *e* ca fiind întemeiată pentru S, atunci *e* întemeiază, de asemenea, pentru S o propoziție falsă. Și astfel, definiția conceptului "întemeiat fără greșeală" trebuie să fie formulată în așa fel încât *e* să nu fie întemeiată greșit; de aici, formularea din D6.3.

Dar să observăm că *e* este o conjuncție: "(*e*1) Jones a posedat întotdeauna o mașină și mereu un Ford; (*e*2) Jones ține un Ford în garajul său; (*e*3) Jones tocmai i-a oferit lui Smith o plimbare în timp ce se afla la volanul unui Ford; (*e*4)...". Am spus că, în conjuncție, acest set de propoziții întemeiază propoziția falsă că Jones posedă un Ford. Însă, putem presupune, nici unul dintre acești conjuncți nu este suficient *de unul singur* pentru a întemeia pentru S propoziția că Jones posedă un Ford. Putem de asemenea presupune, fiecare dintre acești conjuncți are o bază care nu este bază pentru nici o propoziție falsă.

Putem, așadar, să înlocuim definiția tradițională a cunoașterii cu aceasta:

D6.4 *h* este *cunoscută* de către S = Df *h* este acceptată de către S; *h* este adevărată; *h* este întemeiată fără greșeală pentru S.

Dacă diagnoza noastră este corectă, propoziția *e* din exemplul lui Gettier este cunoscută de catre Smith. Este adevărată, este crezută de catre Smith și este echivalentă cu o conjuncție de propoziții, fiecare dintre ele fiind întemeiată fără greșeală. Dar propoziția *h* din exemplul lui Gettier "Jones posedă un Ford sau Brown se află în Barcelona" este întemeiată greșit. Singurul set de propoziții care se-prezintă-pe-sine ce întemeiază *h* pentru Smith întemeiază, de asemenea, pentru Smith propoziția falsă *f* că Jones posedă un Ford. Prin urmare, definiția revizuită a cunoașterii, spre deosebire de definiția originală, nu ne cere să spunem despre Smith că o cunoaște pe *h* ca fiind adevărată.

Celelalte exemple menționate pot fi tratate similar. Despre grădinarul care are halucinații din exemplul lui Meinong nu se poate spune că știe că harpa eoliană răsună. Ca să ne asigurăm de acest lucru, propoziția care se-prezintă-pe-sine "Consider că acesta este sunetul unei harpe eoliene" îi furnizează o bază pentru propoziția adevărată că harpa eoliană răsună. Dar îi furnizează o bază și pentru propoziția *falsă* "Sunetele pe care le aud acum sunt cauzate de răsunetul harpei eoliene" și, în consecință, propoziția că harpa eoliană răsună este întemeiată greșit și, ca atare, nu este cunoscută ca fiind adevărată. În mod analog pentru exemplele lui Russell. Există un set de propoziții care se-prezintă-pe-sine ce furnizează o bază pentru propoziția adevărată că ora este cea indicată acum de ceas, deși ceasul s-a oprit de mult. Dar aceste propoziții furnizează o bază și pentru propoziția falsă că, acum un moment, ora era cea indicată atunci de ceas și, prin urmare, propoziția despre ora exactă este întemeiată greșit și, ca atare, nu este cunoscută ca fiind adevărată. În cazul omului care ia un câine drept oaie, propoziția adevărată "Există o oaie pe câmp" este întemeiată de propoziția care se-prezintă-pe-sine "Consider că există o oaie pe câmp". Dar această propoziție care se-prezintă-pe-sine este bază și pentru propoziția falsă "Ceea ce consider că este o oaie, *este* o oaie. Și astfel, "Există o oaie pe câmp" este întemeiată greșit și, ca atare, nu este cunoscută ca fiind adevărată.

4. APĂRAREA DIAGNOZEI

Descrierea cunoașterii pe care am propus-o are în comun cu alte tentative de rezolvare a problemei celei de-a patra condiții cel puțin acest dezavantaj: nu este imediat evident că definiția este corectă. Definiția trebuie să fie apărată.

În cele ce urmează, vom formula cele mai firești obiecții la această descriere a cunoașterii și vom încerca să le răspundem. Căci doar luând în considerare asemenea obiecții și răspunsurile posibile pot fi apreciate dificultățile pe care le implică diagnoza noastră.

Prima obiecție poate fi formulată după cum urmează:

"Să presupunem că un om știe că (e) 99% dintre bilele dintr-o urnă sunt negre și că numeroasele extrageri care urmează să aibă loc vor fi aleatoare. Acest fapt, cu siguranță, va întemeia pentru el că (h) cele mai multe bile extrase vor fi negre. Dar să presupunem acum că, deși este adevărat că (h) cele mai multe bile extrase vor fi negre, este fals că (f) următoarea bilă extrasă va fi neagră. Propozițiile care se-prezintă-pe-sine, propoziții ce constituie o bază pentru (e) și, în consecință, și pentru (h), vor constitui o bază și pentru (f). Iar definiția

nu vă va permite, prin urmare, să spuneți că omul o cunoaște pe (h) ca fiind adevărată. Cu siguranță, dacă el crede (h), chiar cunoaște pe (h) ca fiind adevărată".

Răspunsul la această obiecție este că, deși temeiul (e) poate foarte bine *să facă rezonabilă* pentru el propoziția falsă (f), cu greu s-ar putea spune că o *întemeiază*. Pentru a vedea diferența între statutul epistemic al lui (h) și cel al lui (f) e suficient în această situație să ne imaginăm în aceeași situație epistemică cu cea a omului în cauză. I-am acorda cu ușurință dreptul de a spune "Știu că cele mai multe bile extrase vor fi negre". Dar, dacă ar continua spunând "În plus, știu că următoarea bilă extrasă va fi neagră", reacția noastră ar fi să răspundem: "Fie te înșeli, fie dacă nu, ai vreun temei, altul decât (e), de care noi nu știm".

Obiecția ne amintește că dacă o propoziție este *cunoscută* ca fiind adevărată, atunci este justificată, nu numai in sensul că este acceptabilă sau rezonabilă pentru persoana in cauză, ci și în sensul că este întemeiată.

Pentru a ne pregăti pentru a doua obiecție, să presupunem că un om dispune de o întemeiere adecvată pentru propoziții pe care le-am putea exprima după cum urmează:

"Întotdeauna când sirena fabricii șuieră, este 5 PM".
"Întotdeauna când sirena fabricii șuieră, autobuzul va apărea în 5 minute".
"Sirena fabricii șuieră acum".

Putem presupune că într-un atare caz următoarele propoziții vor fi, de asemenea, întemeiate:

"Acum este 5 PM".
"Autobuzul va apărea in 5 minute".

și să presupunem în plus că este într-adevăr 5 PM dar că, în această ocazie particulară, autobuzul s-a defectat și nu va apărea. Referindu-se acum la această situație, cineva ar putea obiecta definiției noastre în felul următor:

2. "Desigur (i) omul știe că *d* este adevărată – el știe că este 5 PM. Dar (ii) *d* este întemeiată pentru el de către *c*, de faptul că sirena fabricii șuieră acum. Și astfel, (iii) propozițiile întemeiate direct care întemeiază pe *c* pentru el și care constituie astfel o bază pentru *c*, vor fi de asemenea cele care o întemeiază pe *d*. Dar (iv) *c* întemeiază și propoziția falsă *e*, că autobuzul va apărea acum. Deci (v) propozițiile care se-prezintă-pe-sine ce constituie baza lui pentru *d* constituie de asemenea o bază pentru o propoziție falsă. Prin urmare, (vi) definiția cunoașterii oferită mai sus ne-ar cere să spunem, în mod incorect, că omul nu o cunoaște pe *d* ca fiind adevărată, i.e., că nu știe că este 5 PM.

Greșelile din acest raționament se găsesc la nivelul pașilor (ii) și (iii). Astfel, este o greșeală să se spună în (ii) că *d* este întemeiat pentru acel om de către *c*. Faptul că acum este 5 PM *nu* este întemeiat pentru el de faptul că sirena șuieră. În realitate, este întemeiată pentru el de conjuncția dintre *c* și *a* – faptul că sirena șuieră luat în conjuncție cu propoziția generală, că întotdeauna când sirena fabricii șuieră este 5 PM. În mod analog și pentru pasul (iii); propoziția falsă *e* este întemeiată direct, nu de *c* singură, ci de *c* și *b*. Propozițiile direct întemeiate care întemeiază *d* pentru acel om sunt cele care întemeiază conjuncția, *a* și *c*. Dar acele propoziții care întemeiază propoziția falsă *e* sunt cele care întemeiază conjuncția *b* și *c*. Și astfel, pasul (v) al argumentului este fals; nu se întâmplă ca propozițiile care se-prezintă-pe-sine ce constituie baza pe care omul o are pentru *d* să constituie și baza unei propoziții false.

Putem observa că obiecția se bazează pe o eroare logică ce este comisă foarte ușor. Se crede că, dacă două propoziții în conjuncție întemeiază o a treia, atunci dacă ambele propoziții *sunt* întemeiate, va rezulta că despre oricare dintre ele, luată separat, poate fi spus că întemeiază a treia propoziție.

A treia obiecție ridică întrebarea dacă definiția cunoașterii dată de noi este adecvată faptului că o parte din cunoașterea noastră este *a priori*.

3. "Descrierea cunoașterii oferită implică faptul că nu putem cunoaște nici o propoziție ca fiind adevărată decât dacă propoziția se bazează pe ceva care se-prezintă-pe-sine. Acum, potrivit descrierii, este foarte clar că orice se-prezintă-pe-sine este ceva subiectiv și contingent. Dar s-a spus că există anumite "adevăruri eterne ale rațiunii" care pot fi cunoscute *a priori* și au fost respinse toate interprètările "psihologiste" ale acestor adevăruri. Evident, asemenea adevăruri nu pot fi bazate pe ceea ce este contingent și subiectiv. Prin urmare, definiția cunoașterii ce a fost propusă este inconsistentă cu pretenția că deținem cunoaștere *a priori* a anumitor adevăruri eterne".

Greșeala în acest raționament stă în afirmația că ceea ce se-prezintă-pe-sine nu poate furniza o bază pentru ceea ce este *a priori*. Am spus de fapt că dacă cunoști *a priori* o propoziție, atunci propoziția este una pe care o accepți, și este în mod necesar astfel încât, dacă o accepți, atunci este întemeiată pentru tine[11]. Și am spus, în D6.1, că dacă o propoziție *e* este *bază* a unei propoziții *h* pentru S, atunci "în mod necesar dacă *e* se-prezintă-pe-sine pentru S, *h* este întemeiată pentru S". Punând împreună cele două descrieri, vedem că o propoziție cunoscută *a priori* poate avea o bază în faptul că cineva o acceptă.

---

[11] O formulare mai exactă poate fi găsită în Capitolul 3; vezi în special primele patru definiții din acel capitol

Am putea aminti în treacăt că cunoașterea *a priori* a fost definită în Capitolul 3:

D3.3 *h* este cunoscută *a priori* de către S = Df Există o propoziție *e* astfel încât (i) *e* este axiomatică pentru S, (ii) propoziția, *e* implică *h*, este axiomatică pentru S și (iii) S acceptă *h*.

Putem considera că orice este cunoscut *a priori* în acest fel satisface condițiile cunoașterii expuse mai sus.

traducere de Irina Tofan & Șerban Popescu

Moritz Schlick – **Formă și conținut. O introducere în gândirea filosofică***

[...]

6. Caracterul comunicabil al structurii

Am văzut că expresiile sunt utilizate drept mijloc de comunicare și că aceasta din urmă devine posibilă datorită celor dintâi. Neîndoielnic, un gând nu poate fi comunicat fără să fi fost mai întâi exprimat. Prin urmare, putem considera caracterul comunicabil drept un criteriu a ceea ce poate fi exprimat, adică, al structurii și astfel vom arunca o anumită lumină asupra distincției dintre formă și conținut prin cercetarea câtorva cazuri particulare ale comunicării.

Pe biroul meu se află o frunză verde. O ating cu degetele, o văd, sunt conștient de forma, culoarea, greutatea ei aproximativă și așa mai departe. Tu, întrucât nu ești prezent în camera mea, nu ești conștient de nici una dintre aceste proprietăți, dar pentru mine este posibil să ți le comunic prin descrierea frunzei Descrierea *exprimă* proprietățile ei. Cum este realizată o descriere? Există anumite limite ale acesteia? Pornind de la ceea ce am spus anterior am putea ajunge la concluzia că trebuie să existe două tipuri de proprietăți: cele care pot fi descrise și comunicate, pe de o parte, și cele care nu pot fi descrise și comunicate, pe de altă parte. Primele constituie structura frunzei, celelalte, materia sau conținutul ei. Dar aceasta ar fi o greșeală, deoarece, într-un anumit sens, poate fi dată o descriere completă a tuturor proprietăților frunzei, iar nu pe această cale simplistă ajungem la distincția dintre formă și conținut.

Mărima frunzei va fi descrisă prin efectuarea unor măsurători diverse, să zicem, în centimetri. Forma ei va fi comunicată prin referire la asemănarea cu forma unui obiect cunoscut deja ("în formă de inimă" etc.) sau prin desenarea

---

* Moritz Schlick - **Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking**, în volumul **Gesammelte Aufsätze**, Gerold & co Wien, 1938

conturului ei, pe care, teoretic vorbind, l-am putea înlocui cu o ecuație matematică a curbei acestui contur. În mod similar, o descriere a culorii frunzei poate fi dată cu ajutorul câtorva combinații de cuvinte precum "verde gălbui închis", "puțin mai închis decât verdele veșmintelor unei Madone de Rafael" și așa mai departe. Iar dacă toate acestea nu par suficient de clare, aș putea descrie cu exactitate împrejurările fizice, condițiile de luminozitate, în care percep culoarea verde sau, în cele din urmă, aș putea să-ți trimit o bucată de hârtie cu o pată verde pe ea sub care am scris: "Această culoare este exact la fel ca cea a frunzei de pe biroul meu". Aș putea să continui în acest fel pentru a răspunde fără excepție la toate întrebările posibile despre frunză.

Toate răspunsurile mele, toate descrierile pe care le-am făcut frunzei sunt propoziții prin care îți pot comunica întreaga mea cunoaștere despre frunză. Aceasta este cunoașterea unei anumite mulțimi de fapte și, dacă argumentele noastre de mai sus sunt corecte, atunci propozițiile mele exprimă aceste fapte și comunică structura logică a acestora, dar nimic altceva decât structura lor logică. (...)

7. Structura și relațiile interne

Să cercetăm mai întâi expresiile verbale ale limbajului natural, și anume, propozițiile și cuvintele cu ajutorul cărora descriem culoarea verde a unui anumit obiect. Putem descoperi cu ușurință o caracteristică esențială pe care toate aceste expresii o au în comun: ele alocă "verdelui" un anumit loc în cadrul unui sistem inteligibil al nuanțelor de culoare, ele se referă la "verde" ca și cum ar aparține unei anumite ordini a culorilor. De exemplu, aceste expresii stabilesc că este vorba de un verde deschis, ori un verde intens, ori un verde albăstriu, că verdele acesta este asemănător cu acela, mai puțin asemănător cu celălalt, la fel de întunecos cu acela și așa mai departe. Cu alte cuvinte, încercăm să descriem verdele comparându-l cu alte culori. Evident, îi este caracteristic naturii interne a frunzei noastre să ocupe o anumită poziție în domeniul culorilor și pe o scală a luminozității, iar această poziție este determinată cu ajutorul relațiilor de asemănare și de deosebire față de alte elemente (nuanțe) ale întregului sistem.

Aceste relații care se stabilesc între elementele sistemului culorilor sunt, în mod evident, relații interne, în sensul curent în care numim "internă" o relație dacă leagă doi (sau mai mulți) termeni în așa fel încât aceștia nu pot exista fără existența relației însăși, altfel spus, dacă relația este implicată în mod necesar chiar de natura termenilor ei. Astfel, toate relațiile dintre numere au un caracter intern: este în natura numerelor șase și doisprezece ca primul să fie jumătate din

al doilea și ar fi un nonsens să presupunem că am putea găsi exemple în care doisprezece nu ar fi egal cu de două ori șase. În mod similar, nu este o proprietate accidentală ca verdele să fie între galben și albastru, dimpotrivă, este esențial pentru culoarea verde să se afle într-o asemenea relație cu culorile albastru și galben, iar o culoare care nu s-ar afla într-o asemenea relație cu acestea nu ar putea fi numită "verde", cu excepția cazului în care am decis să dăm acestui cuvânt o nouă semnificație. În acest mod, fiecare calitate (de exemplu, calitățile senzoriale: sunetul, mirosul, căldura etc. ca și culoarea) este în relație cu toate celelalte prin intermediul relațiilor interne care determină locul ei în sistemul calităților. Când spun că o culoare are o anumită structură logică nu vreau să afirm nimic altceva decât acest fapt.

Lucrurile vor deveni mai clare dacă voi spune câteva cuvinte despre relațiile "externe". Relația dintre frunză și biroul meu are un caracter extern deoarece nu este în nici un fel esențial pentru frunză să se afle acolo si nici nu ține de natura biroului să se afle o frunză așezată pe el. Suprafața biroului ar putea la fel de bine să fie goală, iar frunza s-ar putea afla oriunde altundeva. Dacă se întâmplă ca frunza să aibă aceeași culoare cu a unei sugative, asemănarea de culoare dintre cele două obiecte va fi o relație externă deoarece sugativa ar fi putut la fel de bine să fie impregnată cu o altă culoare. Să consemnăm această deosebire importantă: relația de asemănare dintre două obiecte colorate are un caracter extern, dar relația de asemănare dintre diverse culori ca atare are un caracter intern.

Este clar că în discursul despre culori sau despre alte "calități" ne putem referi la ele numai ca proprietăți externe ale unor lucruri: vom defini un anumit gust plăcut drept gustul dulce al zahărului, vom defini o anumită culoare drept culoarea verde a unei pajiști, vom defini un anumit sunet drept sunetul produs de un anumit diapazon și așa mai departe.

În acest mod devine evident că propozițiile exprimă fapte din lume vorbind despre obiecte, proprietățile și relațiile lor externe. Ar fi o gravă eroare de înțelegere a enunțurilor dacă am crede că propozițiile ar putea vorbi despre structura logice și le-ar exprima în același sens în care vorbim despre obiecte și exprimăm fapte. În sens strict, nici una din propozițiile despre o frunză verde nu exprimă structura internă a verdelui; totuși, structura este dezvăluită de către propoziții într-un anumit fel, sau - pentru a utiliza termenul lui Wittgenstein - este *arătată* de către aceste propoziții. Structura "verdelui" se arată ea însăși prin diferitele posibilități de utilizare ale cuvântului "verde", este dezvăluită de către propria gramatică. Desigur, un limbaj nu exprimă propria sa gramatică, ci gramatica însăși se arată în utilizarea limbajului.

Toate enunțurile care pot fi făcute într-un limbaj oarecare despre culoarea unei frunze relatează numai despre proprietăți și relații externe. Ele ne indică unde o găsim (ce poziție ocupă în relație cu alte lucruri), cum să o deosebim de culorile altor obiecte, în ce împrejurări poate fi percepută și așa mai departe - cu alte cuvinte, ele exprimă anumite fapte în raport cu care verdele frunzei apare drept parte sau element al acestora. Iar modul în care cuvântul "verde" este întrebuințat în aceste propoziții dezvăluie structura acestei părți sau a acestui element.

8. Caracterul inexprimabil al conținutului

Dacă este adevărat că enunțurile sau propozițiile limbajului natural nu pot comunica nimic altceva decât structura logică a culorii verde, atunci ele apar incapabile să exprime cel mai important lucru despre o culoare, și anume, acea calitate inefabilă a verdelui care constituie natura sa autentică, adevărata sa esență, pe scurt, conținutul său. În mod evident, acest conținut este accesibil numai ființelor înzestrate cu simțul văzului și cu capacitatea de a percepe culorile, ceea ce înseamnă că nu poate fi comunicat unor persoane născute oarbe. Să conchidem că o asemenea persoană nu ar putea înțelege nici unul dintre enunțurile noastre despre culoarea frunzei, că aceste enunțuri ar trebui să fie chiar lipsite de sens pentru un orb de vreme ce acesta nu va putea niciodată să dispună de conținutul a cărui structură o dezvăluie enunțurile?

Această concluzie nu poate fi întemeiată. Dimpotrivă, propoziția care descrie verdele poate comunica unui orb tot atât de mult ca și unei persoane văzătoare, și anume, că există ceva ce posedă o anumită structură sau aparține unui anumit sistem de relații interne. Deoarece conținutul este în esență incomunicabil prin limbaj, el nu poate fi comunicat unei persoane văzătoare în mai mare măsură sau mai corect decât unui orb. Totuși, s-ar putea spune că între cele două persoane este o deosebire foarte mare: persoana văzătoare va *înțelege* propozițiile despre culoare într-un mod în care orbul este incapabil să le înțeleagă și, trebuie să adăugăm, numai persoana văzătoare le va înțelege în mod corect, pe când orbul nu va avea niciodată acces la "adevărata semnificație" a acestor propoziții.

Nimeni nu poate nega deosebirea dintre cele două cazuri, dar ar fi mai bine să cercetăm cu atenție adevărata ei natură. Această deosebire nu este produsă de imposibilitatea de a comunica cuiva ceva ce ar putea fi comunicat altcuiva, ci este cauzată de faptul că în fiecare dintre cele două cazuri au loc *interpretări* diferite. Ceea ce numim "înțelegerea adevăratei semnificații" este un act de

interpretare care ar putea fi descris drept o umplere a unui cadru gol: structura comunicată este umplută cu conținut prin actul individual al înțelegerii. Materia este furnizată de către individul însuși, fiind derivată din propria sa experiență. Persoana văzătoare va umple structura cu materia oferită de propria sa experiență vizuală, i.e. materia pe care a dobândit-o prin utilizarea ochilor săi, în timp ce un orb va umple aceeași structură cu un alt "conținut", i.e. o materie pe care a dobândit-o cu ajutorul altor organe de simț, precum urechea sau simțul tactil.

(Aceste interpretări diferite sunt posibile deoarece, după cum am subliniat mai înainte, aproape orice materie poate lua orice structură. Este binecunoscut faptul că psihologii și fiziologii încearcă să reprezinte sistemul culorilor sub forma unei imagini în spațiu, de exemplu, un dublu con în care fiecare punct după suprafața acestuia corespunde unei anumite nuanțe de culoare, iar relațiile de similaritate dintre culori sunt reprezentate prin relații de vecinătate spațială dintre puncte. Întreaga schiță nu este nimic altceva decât construcția unui sistem de puncte ale cărui relații spațiale au aceeași structură ca și relațiile interne dintre culori. Știm că un orb este pe deplin familiarizat cu structura "spațiului", care pentru el reprezintă o anumită ordine a senzațiilor tactile sau kinestezice. Cu ajutorul acestei materii el este în stare să construiască orice fel de structuri spațiale și, prin urmare, inclusiv structura sistemului culorilor, de vreme ce aceasta poate fi reprezentată spațial printr-un corp geometric cum ar fi un con sau ceva asemănător). (...)

În măsura în care un orb este cu adevărat în stare să construiască structuri identice cu cele ale sistemului culorilor, el va înțelege orice comunicare cu privire la lucrurile colorate și, în aceeași măsură, el va dispune de forma logică a sistemului culorilor. El nu este capabil să utilizeze cunoașterea de care dispune în același fel ca o persoană normală - de exemplu, orbul nu poate deveni un pictor - dar această imposibilitate nu este cauzată de absența unui anumit conținut, ci de faptul că diferitele structuri care joacă un rol important în viața sa nu se află între ele în aceleași relații precum în viața unei persoane văzătoare. (...)

Ar fi un nonsens să considerăm caracterul inexprimabil al conținutului drept o descoperire minunată sau o nouă intuiție profundă. Dimpotrivă, nimeni nu neagă acest fapt. Deși caracterul inexprimabil al conținutului nu este formulat expresis verbis, acest fapt se dezvăluie ca atare în toate acțiunile noastre cotidiene. Nici chiar un neinițiat nu ar încerca să explice unui orb esența culorii. O persoană oarecare de pe stradă știe, de exemplu, că acel conținut despre care crede că este indicat prin cuvântul "teamă" nu poate fi comunicat, dar poate fi învățat din experiență prin trăirea unor stări de teamă (una dintre poveștile fraților Grimm se referă la acest subiect). Este important să observăm că el știe că o asemenea comunicare sau exprimare sunt imposibile nu întrucât a încercat să o facă în

multe feluri și a eșuat de fiecare dată, ci deoarece nu poate nici măcar să încerce, de vreme ce nu există nici o posibilitate de a face o asemenea încercare. El se află într-o situație asemănătoare cu cel care încearcă să traducă o propoziție într-o limbă pe care nu o cunoaște: această imposibilitate nu are un caracter empiric, ci este de natură logică.

9. De ce este conținutul inexprimabil?

Ne putem imagina că începătorii în filosofie (dar, dacă ne gândim bine, poate cineva să fie mai mult decât un începător într-ale filosofiei?) ar putea, totuși, să pună la îndoială aserțiunile noastre de mai sus și ar fi firesc să întrebe: "Tu faci enunțuri foarte categorice, dar trebuie să fie ele și adevărate? De unde știi că, în cele din urmă, conținutul nu ar putea fi exprimat dacă cineva ar găsi o cale de a face asta? Oare nu s-ar putea ca în viitor să descoperim anumite mijloace de exprimare a conținutului? Chiar dacă avem de-a face cu o imposibilitate pentru ființa umană, oare acest lucru nu ar putea fi făcut de ființe cu o putere intelectuală superioară? Poate că întreaga ta argumentare este incorectă, iar un filosof mai priceput ar ajunge la un alt rezultat? Așadar, care este dovada ta decisivă?"

Răspunsul meu este că nu avem nevoie de nici o dovadă de vreme ce nu am spus nimic care să poată fi crezut sau pus la îndoială. "Aserțiunea" mea cu privire la caracterul inexprimabil al conținutului este doar un truism și poate fi considerată o tautologie. Iar o tautologie, în sensul propriu al cuvântului, nu asertează nimic. O tautologie nu împărtășește nici un fel de cunoaștere. De fapt, atunci când spun că nu putem exprima conținutul, eu nici nu pretind că îți comunic vreo cunoștință, ci încerc doar să cad de acord cu tine asupra modului în care utilizăm termenii discuției noastre, în special chiar cuvântul "conținut", cuvânt ce s-a dovedit problematic. Cu alte cuvinte, dacă îți place să o spun astfel, este doar o chestiune care privește definiția acestui termen. Caracterul inexprimabil nu este o proprietate accidentală a conținutului pe care, spre surprinderea noastră, ca urmare a cunoașterii nemijlocite a conținutului, descoperim că acesta o posedă, ci, dimpotrivă, nu poate fi deloc vorba de a putea ajunge la o asemenea cunoaștere nemijlocită fără a ști că această proprietate ține de natura specifică a conținutului.

Acest rezultat la care am ajuns ar fi putut fi obținut și dacă, pur și simplu, am fi cercetat cu atenție ce înțelegem prin termenul "expresie" atunci când îl utilizăm. O expresie presupune două fapte: unul care exprimă și unul care este exprimat. Primul este un fel de imagine a celui de al doilea în sensul că reproduce structura acesteia utilizând un alt material. O imagine trebuie să se deosebească

de original, altfel nu ar mai fi o imagine, ci chiar originalul însuși sau poate un duplicat al acestuia. Există cazuri în care imaginea servește drept substitut al originalului și, deși am prefera originalul, întrucât acesta nu este disponibil dintr-un motiv sau altul, trebuie să ne mulțumim cu imaginea lui (asemenea unui îndrăgostit care sărută fotografia iubitei sale în timpul absenței acesteia). Dar există și alte situații în care nu ne preocupă deloc originalul - chiar dacă am putea dispune de el - ci tot ceea ce vrem este imaginea de dragul imaginii, întregul nostru interes fiind orientat spre expresie și nu spre ceea ce este exprimat.

Acestea sunt cazurile de care ne-am ocupat în această cercetare: nu ne interesează faptele ca atare, ci doar modul în care faptele pot fi exprimate. Aceasta înseamnă că nu avem nimic de-a face cu conținutul. A exprima ceva înseamnă a nu lua în seamă conținutul. Originalul se deosebește de toate imaginile sale posibile, reproduceri sau reprezentări, chiar prin conținutul său. Dacă am utiliza termenii demodați ai filosofiei am putea să comparăm "conținutul" cu termenul "haeeceitas" al filosofiei scolastice și ar trebui să vorbim despre "principium individuationis". Imaginea nu ar putea să aibă același conținut cu originalul (cititorul trebuie iarăși să nu mă scuze pentru limbajul meu incorect) fără a fi originalul însuși, dar în acest caz nu ar mai fi o *expresie* a acestuia. Iar ceea ce cercetăm noi aici este natura expresiei și nimic altceva.

[...]

14. Semnificație și verificare

În argumentele de până acum am utilizat deseori principiul că semnificația unui enunț poate fi dată numai prin indicarea modului în care adevărul acestui enunț este testat. Care este justificarea acestui principiu? În jurul acestei probleme s-a conturat o mare dispută în filosofia modernă și, desigur, aceasta merită întreaga noastră atenție, deoarece, dacă nu greșesc, este vorba de principiul fundamental al filosofării, iar neglijarea lui este cauza tuturor încurcăturilor serioase din metafizică.

Scopul fiecărei propoziții este să exprime un fapt. Ca urmare, se pare că pentru a stabili semnificația unei propoziții trebuie să indicăm faptul pe care aceasta îl exprimă. Dar, ce ciudățenie! Nu este oare acest fapt deja indicat de judecata însăși? Într-adevăr, ne-am convins noi înșine mai sus (vezi paragraful 6) că o propoziție exprimă propria sa semnificație, că, în acest sens, nu este necesară o explicație. O explicație care să spună mai mult decât propoziția ca atare n-ar fi o explicație corectă, iar dacă explicația ar spune același lucru ca și propoziția respectivă, ar deveni inutilă. În realitate, când auzim pe cineva că face un enunț și întrebăm "ce înțelegi prin asta?", de regulă, obținem și așteptăm

ca răspuns doar o repetare a primului enunț, însă exprimat cu alte cuvinte, fiind deseori mulțumiți de această procedură care nu este nimic altceva decât o traducere dintr-un limbaj în altul. De ce suntem mulțumiți? Evident, deoarece nu am înțeles prima expresie, însă o înțelegem pe cea de a doua

Această ultimă observație ne oferă cheia evitării paradoxului. Nu ne putem întreba cu privire la semnificația unui enunț atâta vreme cât nu l-am înțeles. Iar atâta timp cât nu am înțeles o propoziție, ea nu este nimic altceva decât o serie de cuvinte. Ar fi greșit să numim aceste cuvinte drept o judecată. O serie de cuvinte (și alte semne) ar trebui considerată drept o judecată numai dacă este înțeleasă, numai dacă semnificația ei este inteligibilă. Dacă suntem de acord să utilizăm termenii în acest mod, atunci nu va avea nici un sens să ne întrebăm cu privire la semnificația unei judecăți, dar va avea rost să cercetăm (și aceasta a fost într-adevăr problema noastră) semnificația unei propoziții sau a oricărui complex de semne despre care presupunem că exprimă ceva.

Acum nu mai reprezintă nici cel mai mic mister procesul prin care o propoziție capătă semnificație sau devine o judecată; acesta constă în definirea modului de utilizare a simbolurilor care apar în propoziție. Iar acest lucru este făcut întotdeauna prin indicarea împrejurărilor exacte în care cuvintele, conform regulilor unui anumit limbaj, ar trebui să fie utilizate. Aceste reguli trebuie să fie învățate prin aplicarea lor efectivă în situații specifice, altfel spus, trebuie *arătate* acele împrejurări în care regulile funcționează cu adevărat. Desigur, este posibil să dăm o descriere verbală a oricărei stări de lucruri, dar este imposibil *să înțelegem* această descriere în absența unei anumite relații între cuvinte și restul lumii care să fi fost stabilită anterior. Iar acest lucru se poate face numai cu ajutorul unor *activități* (gesturi, de exemplu) pe baza cărora cuvintele și expresiile noastre sunt corelate cu anumite experiențe.

Astfel, dacă eu întrebuințez o propoziție, iar tu mă întrebi ce înțeleg prin ea (poate prin ridicare de umeri sau poate utiându-te la mine cu o privire absentă), îți voi răspunde traducând propoziția respectivă într-un limbaj pe care îl înțelegi, sau, dacă nu înțelegi nici un limbaj, te voi învăța unul, ceea ce presupune anumite activități din partea noastră prin care te voi face să treci prin anumite experiențe. Întreaga înțelegere de care vei fi capabil în viitor se va datora acestor experiențe. În acest sens, semnificația se află, înainte de toate, în relație cu experiența.

De această dată trebuie să fi devenit clar că există un singur mod în care putem acorda semnificație unei propoziții astfel încât acesta să devină o judecată: trebuie să indicăm regulile privind modul în care urmează să fie utilizată sau, altfel spus, trebuie să descriem faptele care vor face "adevărată" această judecată și trebuie să deosebim aceste fapte de acelea care o vor face "falsă". În fine, încă

o formulare: semnificația unei propoziții constă în modul de verificare a ei. Întrebarea "Ce înțelegem prin această propoziție?" este identică (sau are același răspuns) cu întrebarea "Cum este verificată această propoziție?"

Ar fi una dintre cele mai grave erori filosofice să credem că o propoziție are semnificație independent de căile posibile în care o putem verifica. Unii cred într-o confuzie nefericită deoarece cred că știu semnificația unei expresii și, totuși, trebuie să se declare *în principiu*, incapabili să definească împrejurările în care aceasta ar fi adevărată. Atâta timp cât pentru mine este logic imposibil să indic o metodă de stabilire a adevărului sau falsității unei propoziții, trebuie să recunosc că, de fapt, nu știu ce se asertează prin această propoziție. (...)

traducere de Constantin Stoenescu

Moritz Schlick - **Trăire, cunoaștere, metafizică***

Gorgias, marele nihilist, a afirmat că chiar dacă ar exista cunoaștere noi nu am putea să o comunicăm. El nu are dreptate. Căci stă în natura cunoașterii că ea trebuie să fie comunicabilă. Comunicabil este ceea ce poate fi formulat într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă că poate fi exprimat prin simboluri de un fel sau altul, fie ele cuvinte ale limbajului, fie alte semne. Orice cunoaștere constă tocmai în aceea că un obiect, și anume cel ce urmează să fie cunoscut, va fi pus în relație cu alte obiecte, adică cu acelea prin care va fi cunoscut; iar aceasta își găsește expresia în faptul că obiectul cunoscut va fi desemnat cu ajutorul acelorași noțiuni care au fost puse deja în corespondență cu acele obiecte. Tocmai această relație simbolică a desemnării, a punerii în corespondență, este, așadar, caracteristică pentru natura cunoașterii, o relație care este, în același timp, întotdeauna, expresie, reprezentare simbolică. Cunoașterea este, așadar, comunicabilul; orice cunoștință este comunicabilă și tot ce este comunicabil constituie cunoaștere.

Ce este necomunicabil? Dacă privesc o pată roșie, atunci nu pot să spun nimănui cum este alcătuită percepția mea asupra culorii roșii. Cel ce este orb din naștere nu poate primi prin nici o descriere o reprezentare despre conținutul unei percepții a culorii. Cel care nu ar fi resimțit-o niciodată nu va putea fi informat prin nici o cunoștință despre ceea ce simți când simți plăcere. Iar celui care a resimțit-o o dată, dar apoi a uitat, și nu a mai fost vreodată capabil să o simtă, acelui nu i-ar putea spune vreodată nici chiar eventualele însemnări pe care le-a făcut atunci când a avut această trăire. Și același lucru este valabil, cum recunoaște fiecare, pentru toate calitățile ce survin drept conținuturi ale conștiinței. Noi luăm cunoștință de ele numai prin trăire nemijlocită. Le resimțim pur și simplu, iar conținutul *a ceea ce resimțim* nu poate fi comunicat prin nici o cunoștință. El nu este exprimabil, nu poate fi transmis altuia. Opoziția dintre cunoaștere și trăire, o opoziție asupra căreia obișnuiesc să atrag atenția cu multă insistență, se acoperă cu opoziția dintre comunicabil și necomunicabil.

---

* Publicat, mai întâi, în *Kant-Studien*, vol 31, Berlin, 1930

Toată lumea admite că la întrebarea dacă roșul pe care îl simt și roșul pe care îl simte altul (de exemplu, atunci când privim în același timp același obiect de culoare roșie) este aceeași culoare nu se poate pur și simplu răspunde. Nu există nici o metodă și nu poate fi gândită vreuna cu ajutorul căreia cele două trăiri să poată fi comparate și să se poată răspunde astfel la întrebare. Întrebarea nu are, prin urmare, vreun sens ce poate fi determinat cu precizie; nu pot explica ce am propriu-zis în vedere atunci când afirm că două persoane diferite au trăiri identice din punct de vedere calitativ. Este problematic dacă va trebui să desemnăm asemenea întrebări, întrebări care nu permit în mod principial vreun răspuns, drept lipsite de sens sau dacă va trebui să spunem: ele au un sens, dar noi nu suntem în stare să-l indicăm. Oricum am hotărî, ar fi în orice caz lipsit de sens să formulăm asemenea întrebări în știință sau în filosofie, căci nu are nici un rost să punem întrebări atunci când știm că nu putem primi un răspuns.

De aceleași întrebări ține și întrebarea dacă în exemplele date semenul nostru are o senzație de culoare, în genere vreo senzație oarecare, o conștiință; cu alte cuvinte, întrebarea despre existența *eului* altuia. De ele ține, mai departe, și problema "existenței" unei lumi exterioare în genere. Ceea ce este propriu-zis existența, realitatea nu poate fi formulat în concepte, nu poate fi exprimat prin cuvinte. Pot fi, firește, indicate criterii pe baza cărora vom distinge în știință și în viață ceea ce "există în mod real" de simpla "aparență" - dar întrebarea cu privire la realitatea lumii exterioare are în vedere, cum se știe, mai mult. Ceea ce ar fi însă propriu-zis acest "mai mult", care este avut în vedere atunci când se atribuie lumii exterioare existență, este în orice caz pe de-a întregul inexprimabil. Nu avem nimic împotrivă ca să se atribuie unei asemenea întrebări un sens, dar trebuie să afirmăm cu toată energia că acesta nu poate fi indicat.

Constatăm, totuși, că filosofii se îndeletnicesc mereu cu probleme de acest gen, iar afirmația noastră este că esența unor asemenea întrebări se acoperă în mod deplin cu ceea ce se obișnuia de foarte de mult să se înțeleagă prin *metafizică*. Aceste întrebări iau naștere însă datorită faptului că ceea ce poate fi doar conținut al unei trăiri este considerat în mod fals drept conținutul posibil al unei cunoștințe, și aceasta numai datorită faptului că se încearcă să se comunice ceea ce este principial incomunicabil, să se exprime ceea ce este inexprimabil.

Ce poate fi însă exprimat dacă conținutul propriu-zis al trăirilor este dincolo de orice fel de descriere? Ce mai rămâne dacă toate calitățile resimțite în mod subiectiv, culori, tonuri, sentimente, pe scurt dacă toate determinările calitative ale fluxului conștiinței nu intră în discuție, deoarece fiind pur și simplu subiective nu pot să fie comunicate. S-ar putea crede, mai întâi, că nu rămâne în genere nimic, căci noi nu putem elibera pe deplin toate trăirile și gândurile de orice conținut. Sau sunt, eventual, relațiile dintre conținuturile conștiinței ceva ce scapă sferei subiective și poate de aceea să fie comunicat?

Nu știu, ce-i drept, dacă cineva care privește un obiect roșu simte ceea ce simt eu, dar constat că el desemnează acest obiect în mod constant drept roșu (dacă nu cumva este daltonist). Putem deduce de aici că noi nu știm, firește, dacă cuvântul "roșu" are pentru el același sens ca și pentru mine, dar că pentru el, în orice caz, cuvântului "roșu" i se asociază întotdeauna același sens. Am putea însă să fim tentați să spunem că în fiecare caz relația egalității între două trăiri va fi resimțită de el în același fel ca și de mine. Această formulare nu ar fi însă corectă căci, încă o dată, trăirea egalității nu trebuie să fie din punct de vedere calitativ, din punctul de vedere al conținutului, aceeași la alții ca și la mine. Modul cum resimte el relația atunci când vede, bunăoară, două obiecte identice ar putea fi diferit de modul cum resimt eu relația în aceleași împrejurări - presupunând că ar avea un sens să vorbim aici, în genere, despre identitate sau diferență. La fel ca și toate trăirile, trăirile relațiilor conțin întotdeauna momente calitative; ele sunt diferite în ceea ce privește conținutul. Prin ce anume se deosebește, de exemplu, trăirea unei alăturări spațiale de trăirea unei succesiuni în timp este ceva ce nu poate fi exprimat în concepte, ci trebuie să fie, în ultimă instanță, resimțit în mod subiectiv. Relațiile spațiale și temporale intuitive au conținuturi diferite din punct de vedere calitativ, și același lucru este valabil în ceea ce privește toate relațiile ce sunt resimțite în mod nemijlocit. Dacă însă nici conținuturile conștiinței și nici relațiile dintre ele nu sunt exprimabile, ce mai rămâne atunci să fie comunicat?

Faptul că, în mod uimitor, mai rămâne ceva ne-o arată teoria logică a "definiției implicite" Căci esența acestui gen de definiție constă în faptul că ea precizează noțiuni fără a indica câtuși de puțin ceva ce ține de conținut, fără a trebui să recurgă la caracteristici calitative, oricare ar fi acestea. Această teorie, care nu poate fi prezentată aici mai de aproape[1], determină noțiunile stabilind relații pur formale, relații detașate de orice conținut între acestea. Esența noțiunilor defiinite implicit constă în satisfacerea acestor relații pur formale. (De exemplu, relația "între", o relație ce intervine în definiția implicită a conceptelor de bază ale geometriei abstracte, nu conține în nici un fel ceva din sensul intuitiv pe care îl legăm de acest cuvânt, ci desemnează doar o relație în genere, fără a presupune ceva referitor la "esența", ci la "natura" ei; se cere doar ca termenul să desemneze întotdeauna una și aceeași relație.) Definiția implicită reprezintă însă unica posibilitate de a ajunge la noțiuni goale de conținut (căci de îndată ce nu doresc să definesc noțiunile prin relațiile reciproce dintre ele, așa cum o face definiția implicită, le-aș putea fixa doar prin relația de corespondență cu ceva real, dar prin aceasta li s-ar atribui un conținut). Prin urmare, putem, prin raportare la ea, să găsim soluția problemei noastre și putem spune. deoarece nimic din ceea ce ține de conținut în diversitatea uriașă a trăirilor noastre nu poate deveni obiect al

[1] Vezi cartea mea, **Allgemeine Erkenntnislehre**, ediția a doua. 1925, § 7

unui enunț, urmează că enunțurilor de orice gen nu le vom putea asocia nici un alt sens în afară de faptul că ele exprimă relații pur formale. Și ce anume trebuie înțeles prin expresiile "relație formală" sau "proprietate" este ceea ce va trebui să derivăm din teoria definiției implicite.

Această determinare este pur și simplu fundamentală și de o însemnătate uriașă pentru filosofie. Corectitudinea ei va trebui să fie recunoscută de către toți aceia care sunt convinși de faptul neîndoielnic că tot ceea ce este calitativ și ține de conținut în trăirile noastre va trebui să rămână întotdeauna ceva privat, ceva ce nu poate în nici un fel să devină cunoscut mai multor persoane. Oricât de paradoxal ar suna, este în mod literal adevărat că toate enunțurile, de la enunțurile cele mai obișnuite ale vieții de fiecare zi la cele mai complicate enunțuri ale științei, redau întotdeauna doar relații formale ale lumii și că pur și simplu nimic din calitatea trăirilor noastre nu pătrunde în ele. S-a afirmat adesea despre fizică, de cele mai multe ori cu intenția unui reproș, că ea nu ia în considerare câtuși de puțin latura calitativă a lumii și că oferă în locul ei o construcție de formule și noțiuni abstracte, lipsite de conținut. Vedem acum că enunțurile fizicii teoretice nu se deosebesc, din acest punct de vedere, câtuși de puțin de enunțurile vieții de fiecare zi și nici de cele ale științelor umaniste. (*Geisteswiessenschaften*). Vedem acum că în cele din urmă pătrunde doar în aparență ceva din diversitatea calitativă a universului, deoarece în propozițiile lor intervin multe cuvinte ce desemnează ceva trăit în mod nemijlocit. S-ar părea că fizicianului îi este interzis să vorbească odată cu poetul despre o pajiște verde și de un cer albastru sau odată cu istoricul despre entuziasmul unui erou al istoriei sau despre extazul întemeietorului unei religii. Este adevărat că el nu folosește aceste cuvinte, dar nu este adevărat că el nu ar fi în stare în mod principial să exprime cu ajutorul sistemului său de concepte ceea ce constituie sensul comunicabil al exprimărilor istoricului sau poetului. Căci sensul oricărui cuvânt folosit de poet sau de psiholog va putea fi dat și explicat, în toate împrejurările, doar prin regresul spre relațiile formale dintre obiecte. Cuvântul "verde" nu este mai bogat ci, dimpotrivă, chiar mai sărac decât conceptul de frecvență a undelor de lumină pe care îl pune fizicianul în locul lui. Căci cuvântul "verde" nu exprimă de fapt ceea ce simțim privind o pajiște verde, cuvântul nu este înrudit sub aspectul conținutului cu senzația verdelui, ci el exprimă doar relația formală prin care sunt legate toate obiectele ce sunt verzi[2]. Științele umaniste și poezia nu se deosebesc de știința

[2] A se vedea considerațiile pătrunzătoare și incontestabile ale lui Rudolf Carnap, din lucrarea lui **Der logische Aufbau der Welt**, în care el arată că toate propozițiile științifice trebuie să fie limitate la relații pure de natură structurală - un concept ce corespunde conceptului nostru de "relații formale" Adăugăm că această observație este valabilă și pentru propozițiile cu sens, căci argumentele rămân valabile pentru toate enunțurile, chiar și pentru cele neștiințifice. Vezi, mai departe, Ludwig Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**, în germană și în engleză, Londra, 1922

exactă prin faptul că pot *exprima* ceva ce le este interzis acestora (dimpotrivă, ele pot enunța mai puțin), ci prin aceea că ele nu exprimă doar, ci vreau să realizeze, totodată, ceva diferit. Ele își propun, în cele din urmă, să inspire și să producă *trăiri*, precum și să extindă în anumite direcții domeniul trăirilor noastre. Cunoașterea este pentru științele umaniste doar un mijloc în vederea unui scop (chiar dacă ele recunosc acest lucru uneori fără plăcere). Iar poezia atinge acest scop chiar și fără nici un mijloc, prin influență directă. Nu fără dreptate este opusă de aceea, uneori, cunoașterea din științele exacte "înțelegerii" din științele umaniste, cea din urmă fiind un gen de trăire ce se asociază anumitor cunoștințe. Istoricul a "înțeles" un eveniment istoric dacă a reușit să-și apropie acele trăiri despre care are motive să creadă că au fost cele ale persoanelor implicate în acel eveniment. Despre relația cu valorile putem gândi ce dorim - pentru mine personal este ceva de la sine înțeles că îmbogățirea trăirilor este întotdeauna datoria mai înaltă, chiar cea mai înaltă în genere - cu condiția să ne ferim de confundarea acestor sfere net despărțite. Trăirea adâncă nu este mai valoroasă deoarece ar reprezenta un gen mai înalt de cunoaștere, căci ea nu are nimic de a face cu cunoașterea. Și dacă cunoașterea lumii nu este același lucru cu trăirile despre lume, aceasta nu se întâmplă fiindcă cunoașterea și-ar realiza prost misiunea ei, ci deoarece cunoașterii, potrivit naturii și definiției sale, îi revine din capul locului o altă misiune, ce se situează într-o cu totul altă direcție față de cea în care se află trăirea.

Trăirea este conținut, cunoașterea se preocupă doar de forma pură. Introducerea inconștientă a valorizării în întrebări ce privesc natura realității va duce întotdeauna la amestecul trăirii și cunoașterii. Citim, în acest sens, la H. Weyl: "Desigur că cel ce vrea doar să formalizeze în probleme de ordin logic, și nu să vadă - iar formalizarea este boala matematicienilor - acela nu va ajunge la rezultate bune în îndeletnicirile sale cu Husserl sau cu Fichte."[3] Pentru noi este însă clar: dacă formalizarea este o boală, atunci nimeni dintre cei ce vor să dobândească vreo cunoștință de dragul cunoașterii nu poate să fie sănătos. Sarcina și funcția pur formală a cunoașterii va fi, poate, cel mai bine exprimată spunându-se: orice cunoaștere este, întotdeauna, o activitate de ordonare și de calcul, niciodată o contemplare și trăire a lucrurilor.

Cunoașterea este, așadar, potrivit naturii sale, cunoașterea formelor și relațiilor, și nimic altceva. Doar relațiile formale sunt accesibile cunoașterii în sensul definit mai sus, adică judecății în sensul pur logic al cuvântului. Datorită

[3] *Jahresbericht der Deutschem Mathematischen Vereinigung*", 28, 1919, p 85 Din cea mai recentă scriere a lui Weyl, excelenta sa **Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft**, apărută în colecția **Handbuch der Philosophie**, Munchen și Berlin, 1926, rezultă însă că el este în esență pe deplin de acord cu premusele considerațiilor de mai sus

faptului că tot ceea ce ține de conținut, tot ce aparține doar subiectului nu mai apare aici, cunoașterea, și totodată judecata, au dobândit avantajul unic în felul lui că valabilitatea lor nu mai este limitată la ceea ce este subiectiv.

[. . .]

Metafizica este, prin urmare, imposibilă deoarece ea cere ceva ce reprezintă o contradicție în termeni. Dacă metafizicianul ar năzui doar spre trăire, atunci ceea ce își dorește ar fi realizabil, și anume prin poezie, artă, prin viața însăși, care prin provocările ei sporește bogăția conținuturilor de conștiință, a imanentului. Dacă însă el vrea să resimtă subiectiv transcendentul, atunci el confundă viața și cunoașterea el va alerga, condus în ceață printr-o dublă contradicție, după fantasme. Există totuși ceva consolator în această situație, și anume că și sistemele metafizice sunt mijloace de îmbogățire a vieții lăuntrice, că ele produc trăiri sporind prin aceasta varietatea a ceea ce este imanent, a ceea ce ne este dat. Ele pot oferi anumite satisfacții deoarece pot să ne dea ceva din ceea ce caută metafizicianul, și anume trăire. Ele nu oferă, desigur, așa cum crede metafizicianul, o trăire a ceea ce este transcendent. Vedem în ce sens precis este corectă părerea, adesea exprimată, că filosofările metafizicienilor sunt poetici conceptuale. Ele joacă, într-adevăr, în sfera cuprinzătoare a culturii, un rol asemănător cu cel al poeziei; ele servesc îmbogățirii vieții, și nu cunoașterii. Ele trebuie valorizate în calitate de opere de artă, și nu de adevăruri. Sistemele pe care le construiește metafizicianul conțin uneori știință, uneori poezie, dar ele nu conțin niciodată metafizică.

traducere de Mircea Flonta

K. R. Popper - Găleata și reflectorul - două teorii ale cunoașterii*

I. Încep cu o scurtă caracterizare a punctului de vedere pe care îmi propun să-l examinez, punct de vedere pe care îl desemnez în mod obișnuit drept *"teoria găleată a cunoașterii"* sau teoria găleată a minții omenești. Punctul de plecare al acestei teorii este constatarea foarte convingătoare că, înainte să știm sau să spunem ceva despre lume, trebuie mai întâi să avem percepții. Pornind de aici se conchide că știința noastră și experiența noastră constau fie din percepții acumulate (empirism naiv) sau cel puțin din percepții prelucrate, ordonate și clasificate (teorie susținută de Bacon și, într-o formă mai radicală, de Kant).

Atomiștii greci și-au imaginat acest proces într-un mod cu totul primitiv. Ei considerau că atomii se separă de obiectele pe care le percepem și pătrund în organele noastre de simț unde ei devin percepții. Din aceste percepții se constituie apoi în cursul timpului cunoașterea noastră despre lumea exterioară. Mintea noastră este asemenea unui container cu deschideri - un fel de găleată - în care percepțiile și cunoașterea se acumulează (Bacon vorbește despre percepții ca despre "struguri" care trebuie adunați cu și din care, dacă îi presăm, iese "vinul pur al cunoașterii").

Empiriștii puri ne sfătuiesc să intervenim cât mai puțin posibil într-un mod stânjenitor în acest proces de acumulare a cunoașterii. Cunoașterea adevărată este cunoaștere pură, necontaminată de acele prejudecăți pe care noi suntem prea înclinați să le adăugăm percepțiilor noastre. Eroarea este produsul acestor adaosuri, adică a intervenției noastre stânjenitoare în proces. În opoziție cu această opinie, Kant susține că nu există în genere percepție pură și că experiența noastră este un fel de proces de asimilare și transformare – produsul comun al percepțiilor și al anumitor adaosuri ale minții noastre. Percepțiile sunt, pentru a spune așa, materia primă, care intră din afară în găleată, unde suferă unele procese (automate) de prelucrare sau digerare – un gen de clasificare sistematică - pentru a fi transformate în cele din urmă în ceva nu prea diferit de "vinul pur al experienței" al lui Bacon, să spunem poate în vin fermentat.

---

* Din K R Popper, **Naturgesetze und theoretische Systeme**, publicat pentru prima dată în (ed.) S. Moser, **Gesetz und Wirklichkeit**, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1949.

Nu cred că vreunul din aceste puncte de vedere sugerează o imagine adecvată a ceea ce cred eu că este procesul real de constituire a experienței, sau a adevăratului demers al cercetării. Cu toate acestea, concepția lui Kant poate fi interpretată în așa fel încât se poate apropia mai mult de concepția susținută aici decât empirismul pur. Trebuie, desigur, să recunoaștem că fără experiență nu putem face știință (dar noțiunea de experiență se cere analizată cu grijă). Niciodată percepțiile nu constituie însă materia primă din care se construiește experiența sau știința – în sensul teoriei găleții.

În știință nu percepția, ci *observația*, joacă un mare rol. Dar observația este un proces în care ne comportăm deosebit de activ. În observație avem de a face cu o percepție care este pregătită după un plan; noi nu "avem" o observație, ci o "facem" (așa cum spune foarte bine limba română**). O observație este precedată de un interes, de o întrebare; de o problemă - pe scurt, de ceva teoretic[1]. Putem doar pune orice întrebare sub forma unei ipoteze, la care adăugăm întrebarea: "E așa? Da sau nu?" În acest sens, putem chiar afirma că observația este precedată de o problemă, de o ipoteză, sau cum vrem să o numim, dar oricum, de ceva teoretic (sau speculativ). Observațiile sunt întotdeauna selective, presupun ceva de felul unui principiu de selecție.

Înainte de a dezvolta mai departe aceste considerații, voi încerca să intercalez câteva remarci de natură biologică. Deși unele nu au menirea de a constitui un fundament pentru considerațiile ce urmează, ele pot fi eventual utile pentru înlăturarea anumitor obiecții și, prin aceasta, pentru ușurarea înțelegerii a ceea ce urmează.

Știm că toate ființele vii, chiar și cele mai primitive, reacționează la anumiți stimuli. Aceste reacții sunt specifice, adică posibilitățile de reacție ale organismului sunt limitate. Putem spune că fiecare organism posedă o mulțime înnăscută de reacții posibile sau de dispoziții de reacție. Această mulțime de dispoziții se poate schimba odată cu înaintarea în vârstă a organismului (parțial, poate, sub influența impresiilor simțurilor sau a percepțiilor) sau poate rămâne constantă; indiferent de aceasta, în orice moment al vieții sale există o mulțime de posibilități și dispoziții de reacție în viața organismului, și ea determină ceea ce putem numi starea lui internă. De această stare internă a organismului va

---

** Respectiv *limba germană*, în original

[1] Prin cuvântul "teoretic" nu se înțelege aici opusul lui "practic" (deoarece interesul nostru poate fi foarte bine unul practic); mai degrabă, "speculativ", în sensul opoziției perceptiv – speculativ, sau senzorial – rațional.

depinde modul cum va reacționa el la ambianța lui exterioară. De aceea, stimuli identici din punct de vedere fizical pot determina reacții diferite, în timp ce stimuli fizical diferiți pot da reacții identice.

Vom putea spune că un organism "*învață din experiență*" doar în măsura în care dispozițiile sale de a reacționa se schimba în cursul timpului și dacă avem bune temeiuri pentru presupunerea că aceste schimbari nu depind doar starea internă înăscută a organismului, ci și de starea ambianței externe. (Aceste condiții sunt necesare, deși nu și suficiente, pentru a spune că organismul învață din experiență.) Cu alte cuvinte, vom vedea învațarea organismului drept un gen de schimbare sau modificare a dispozițiilor sale de reacție și nu – ca în teoria găleții – drept o acumulare de urme în memorie lăsate de percepțiile trecute ce sunt ordonate, clasificate, asociate.

Aceste modificări ale dispozițiilor de reacție ale organismului care constituie procesul învățării sunt strâns legate de noțiunea importantă de "așteptare" și de aceea de "*așteptare înșelată*". Putem caracteriza *așteptarea* drept *o dispoziție de a recționa,* drept o pregătire pentru o reacție care este adaptată la o stare a mediului înconjurător care nu s-a produs încă. O asemenea caracterizare pare mai adecvată decât cea care descrie așteptarea drept o stare a conștiinței; căci devenim conștienți de multe dintre așteptările noastre doar atunci când ele sunt *înșelate*, ca atunci când întâlnim o treaptă a cărei existență nu fusese așteptată. (Că existența treptei nu a fost așteptată ne-o arată abia faptul că ne așteptăm să pășim pe o suprafață netedă.) Asemenea înșelări ale așteptărilor ne obligă să corectăm așteptările noastre. Procesul învățării constă în mare parte din asemenea corectări, adică din eliminarea unor așteptări.

Acesta este punctul în care ne întoarcem din nou la problema observației. O observație presupune totdeauna așteptări. Aceste așteptări pot fi formulate în forma unei întrebări, iar observațiile vor fi folosite pentru a obține fie o confirmare, fie o corectare a acestor așteptări.

Teza mea că întrebarea sau ipoteza trebuie să preceadă observația poate părea la început paradoxală. Vedem însă acum că nu este deloc paradoxal să presupunem că așteptările - adică dispozițiile de a reacționa - trebuie să preceadă orice observație și chiar și orice percepție; căci anumite dispoziții de reacție sunt înnăscute în toate organismele, în timp ce percepțiile și observațiile nu sunt, în mod sigur, înnăscute. Și deși percepțiile și mai ales observațiile joacă un rol important în procesul de *modificare* a dispozițiilor de a reacționa, dispozițiile de a recționa trebuie să fie prezente mai întâi, pentru a putea să fie modificate.

Aceste reflecții de natură biologică nu trebuie deloc înțelese ca implicând acceptarea unor poziții behavioriste, deoarece eu nu neg că ar exista percepții, observații și alte stări de conștiință, dar le determin rolul într-un mod diferit de teoria găleții. Ele nu trebuie să fie privite, cum am mai spus, ca bază a considerațiilor ce vor urma. Dar sper că ele vor ajuta la o mai bună înțelegere a acestora. Același lucru poate fi spus și despre reflecțiile ce urmează, care sunt strâns legate de cele biologice.

În fiecare moment al dezvoltării noastre pre-științifice sau științifice noi posedăm ceea ce numesc de obicei un "orizont al așteptărilor". Prin aceasta înțeleg suma așteptărilor noastre, fie ele subconștiente sau conștiente sau, poate chiar formulate în mod explicit în limbaj. Un asemenea orizont există în același fel la animale și la copii, deși sunt mai puțin conștiente decât la omul de știință, la care el constă în mare măsură din teorii și ipoteze formulate lingvistic. Aceste așteptări sunt desigur, foarte diferite. În toate aceste cazuri orizontul de așteptări joacă însă rolul unui sistem de referință sau al unui cadru ce conferă o semnificație trăirilor, acțiunilor și observațiilor. Observațiile au o funcție cu totul aparte în acest cadru. Dacă ele nu sunt în acord cu așteptările, ele sunt în măsură să distrugă chiar cadrul însuși. Într-un astfel de caz ele pot avea asupra orizontului așteptărilor noastre un efect asemănător cu cel al unei bombe. Printr-un asemenea atac cu bombe noi vom fi constrânși să reconstituim întregul nostru orizont al așteptărilor, adică să ne corectăm așteptările și să le acomodăm din nou pe unele celorlalte. Putem spune că astfel orizontul așteptărilor noastre este ridicat la un nivel mai înalt și că atingem în acest fel un nou stadiu al evoluției orizontului nostru, un orizont în care așteptările neafectate sunt păstrate, în timp ce distrugerile produse de observație sunt reparate. În acest fel observațiile nu mai sunt resimțite drept distrugătoare, ci ca stând în acord cu așteptările noastre. Dacă o asemenea reconstrucție reușește, atunci am realizat ceea ce se numește în mod obișnuit o *explicație* a evenimentelor observate.

Cât despre problema relației temporale dintre observație, pe de o parte, și orizontul așteptărilor sau teorii, pe de altă parte, putem admite că o nouă explicație sau o nouă ipoteză este precedată în general în timp de acele observații care au distrus orizontul anterior și au devenit astfel prilejul unei noi încercări de explicație. Acest lucru nu avem voie să-l exprimăm însă spunând că observațiile preced așteptările sau ipotezele. Dimpotrivă, fiecare observație este precedată de așteptări sau ipoteze, și anume de acelea care alcătuiesc orizontul așteptărilor, acel orizont ce conferă semnificație oricărei observații și o ridică astfel la rangul unei observații autentice.

Întrebarea "ce e mai întâi, ipoteza (H) sau observația (O)?" ne reamintește desigur faimoasa întrebare "ce a fost mai întâi, găina (G) sau oul (O)?" Ea poate

căpăta însă un răspuns. Teoria găleții pune, firește, observația înaintea ipotezei, concepând-o pe aceasta din urmă drept un rezultat ce ia naștere din observație, prin generalizare, asociere sau clasificare. În opoziție cu acest punct de vedere, vom spune că ipoteza sau așteptarea sau teoria, sau oricum o vom numi, precede observația, chiar dacă o observație, în cazul în care infirmă o anumită ipoteză, reprezintă prilejul pentru elaborarea unei ipoteze noi (și prin urmare ulterioare în timp). Și toate acestea se aplică și la formarea ipotezelor științifice. Căci învățăm doar din ipotezele noastre de ce fel de observații trebuie să ne interesăm, ce observații va trebui să facem. Astfel, ipoteza ne conduce la rezultate observaționale noi. Aceasta este teoria pe care am numit-o "*teoria reflectorului*", în contrast cu "teoria găleții". Potrivit "teoriei reflectorului", observațiile sunt ulterioare ipotezelor. Iar observațiile sunt instanțele prin care ipotezele sunt testate. Dacă ipoteza noastră nu trece examenul, dacă ea este falsificată (infirmată) de observațiile noastre, atunci trebuie să căutăm o nouă ipoteză; în acest caz, noua ipoteză urmează acelor observații care au dus la vechii ipoteze. Dar ceea ce a conferit observațiilor interes și relevanță și ceea ce ne-a dat prilejul să le facem a fost vechea ipoteză.

În acest fel sens știința este, prin urmare, o continuare a muncii pre-științifice de reamanajare a orizonturilor de așteptare. Știința nu pornește niciodată de la nimic; ea nu poate fi niciodată descrisă ca fiind liberă de supoziții; căci în fiecare moment ea presupune un orizont de așteptare - orizontul așteptărilor de ieri, pentru a spune așa. Știința de azi este construită pe știința de ieri, iar știința de ieri este construită, la rândul ei, pe știința de alaltăieri ș.a.m.d. Iar cea mai veche știință se construiește pornind de la mițiturile preștiințifice, iar acestea, la rândul lor, pornind de la așteptări și mai vechi. Din punctul de vedere al dezvoltării ontogenetice ne întoarcem astfel la stadiul așteptărilor unui copil nou născut, iar din punct de vedere filogenetic ajungem la stadiul așteptărilor organismelor unicelulare. (De pericolul unui regres infinit nu poate să fie aici vorba din mai multe motive, fie și numai pentru că fiecare organism este născut cu un anumit orizont al așteptărilor). Cum s-ar zice, de la amoebă la Einstein nu este decât un pas.

[...]

traducere de Mircea Flonta

Noam Chomsky – **Reguli și reprezentări***

[...]

O cercetare în domeniul gramaticii universale în acel sens al termenului pe care l-am adoptat aici se încadrează în ceea ce Hume denumea "filosofia morală", adică "știința despre natura umană", știința care se ocupă de "cauzele și principiile ascunse pe baza cărora mintea omenească este călăuzită în operațiile sale" și, mult mai important, cu acele "părți ale cunoașterii noastre" care își au obârșia în "mama-natură". Descartes consideră că aceasta este cea mai folositoare cercetare la care ne putem angaja: să cercetăm "ce este conștiința omenească și până unde se întinde ea"[1]. Această preocupare și-a făcut apariția în istoria gândirii încă de la începuturi. Unii au argumentat că sistemul de referință pe care eu îl presupun este atât de diferit încât ar fi impropriu să considerăm că cercetarea desfășurată de mine are legătură cu problemele tradiționale. Pentru Descartes, mintea nu este o parte a lumii biologice. Mai mult decât atât, el pare să considere că mintea este uniformă și nediferențiată: "nu există în noi decât un singur suflet și acest suflet nu posedă nici o diversitate a părților"[2], "spiritul e cu desăvârșire indivizibil"[3]. Apoi, s-ar putea argumenta că noi nu ne ocupăm de problema lui Descartes de vreme ce mintea omenească este înțeleasă ca un sistem biologic specific, alcătuit din părți și elemente de diferite tipuri, un sistem care ar urma să fie explorat tot așa cum cercetăm orice alt domeniu al lumii fizice. În orice caz, această concluzie se susține numai dacă îl considerăm pe Descartes drept un filosof dogmatic irațional, adică, unul care își răspândește dogmele

---

* Noam Chomsky - **Rules and Representations. A book about mind and reality and the language that mediates between them,** Oxford, Basil Blackwell, 1980

[1] René Descartes - **Reguli de îndrumare a minții,** Ed Humanitas, București, 1992, p 169.

[2] René Descartes - **Pasiunile sufletului** - Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p 82.

[3] René Descartes - **Meditații despre filosofia primă** - Ed Humanitas, București, 1992, p 298.

care privesc domeniul cercetat în loc să argumenteze în favoarea principiilor despre care crede că le-a stabilit în cadrul unei cercetări încheiată în linii mari. Cred că acest punct de vedere este contestabil.

Cât despre Hume, cred că s-a înșelat în privința ipotezelor empirice cu privire la principiile pe baza cărora mintea este pusă în mișcare, despre ceea ce este înăscut și dobândit, dar a avut dreptate prin modul cum a formulat problema, și anume, prin aceea că a considerat cercetarea sa prin analogie cu fizica. Nu vreau să sugerez că alte cercetări sau alte întrebări sunt ilegitime, ci, mai degrabă, că aceste preocupări fundamentale ale tradiției filosofice sunt legitime și importante, indiferent de terminologia curentă pe care o putem alege pentru a le prezenta.

Din acest punct de vedere, vom putea trece la cercetarea minții omenești exact în modul în care cercetăm structura fizică a corpului. În fapt, putem concepe cercetarea facultăților mintale ca și cum ar fi o cercetare a corpului, - și anume, a creierului, - desfășurată la un anumit nivel de abstracție. Ca punct de pornire ar putea fi util să ne referim pentru moment la modul în care începem o cercetare a corpului uman.

Să presupunem, fără îndoială în mod corect, că specia umană este caracterizată printr-o anumită înzestrare biologică. Embrionul se transformă, în cele din urmă, într-un adult, în funcție de modul în care programul genetic se desfășoară sub influența declanșatoare și formativă a mediului.

Aceste influențe sunt deosebit de importante. De exemplu, să considerăm paradigma standard a condiționării în cadrul căreia formarea comportamentului este concepută ca un proces pas cu pas aflat sub influența factorilor de mediu întâmplători, adică, acei factori de mediu care dintr-un motiv sau altul, modifică probabilitatea comportamentului. Acesta este un exemplu al efectului formativ al mediului. Sau să presupunem că există un anumit domeniu, oricât de restrâns, pentru care psihologia empiristă tradițională este valabilă. Să zicem că un copil înregistrează simultan o impresie vizuală și o impresie auditivă pe care le asociază, urmarea fiind că impresia auditivă este folosită ca nume al obiectului care a cauzat impresia vizuală. Sunt de notorietate dificultățile pe care le avem în articularea acestei explicații și, înainte de toate, problema modului în care am putea avea experiențe senzoriale necontaminate de o judecată conceptuală. Că acest fapt ar fi posibil s-a negat deseori, de exemplu, de către cartezienii secolului al șaptesprezecilea. Schopenhauer, care dezvoltă o versiune post-kantiană, atribuie anticilor acest punct de vedere și citează ca exemplu *f*faimosul vers al filosofului Epicharmus: Numai mintea poate vedea și auzi, orice altceva este surd și orb"[4].

---

[4] Arthur Schopenhauer - **On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**, La Sale, Ill. Open Court, 1974, p 109

Dar să presupunem că nu luăm în seamă aceste dificultăți. În acest caz, paradigma empiristă poate fi utilizată ca un exemplu cu privire la efectul modelator al mediului asupra cunoașterii, cu atât mai mult în cazul în care există o anumită "asemănare" între ceea ce se află în minte și ceea ce ea percepe.

Prin contrast, să presupunem că anumite condiții de mediu sunt necesare pentru a declanșa un proces care are o determinare internă, tot așa cum nutriția este necesară pentru ca procesul de creștere celulară să aibă loc în modul în care a fost predeterminat. De exemplu, s-a observat că anumite experimente pe șoareci produc lateralizarea proceselor cerebrale spațiale și afective[5]. În asemenea cazuri, procesele care au loc nu sunt modelate de către mediu. Ele nu reflectă rezultatul interacțiunilor cu acesta sau ceva de felul unei "asemănări" cu stimulii externi mai mult decât este un copil reflectarea hranei pe care o mănâncă. Atunci când sunt necesare anumite condiții externe pentru desfășurarea sau pentru favorizarea unui proces controlat în mod intern putem vorbi de efectul lor "declanșator". Dacă unii copii instituționalizați nu învață limba, motivul poate fi acela că lipsește un factor declanșator hotărâtor, interacțiunea socială adecvată, ca și în cazul maimuțelor izolate ale lui Harlow. Dar prin aceasta nu vom susține că atenția, grija și dragostea modelează însușirea limbajului în sensul în care un program de întărire a reacției modelează comportamentul unui porumbel. Deși distincția dintre cele două tipuri de influență ale mediului nu este precisă, ea este utilă din punct de vedere conceptual. Am bănuiala că cea mai mare parte a ceea ce numim "învățare" este de fapt înțeleasă mai bine ca creștere a structurilor cognitive într-o direcție care este dirijată din interior sub influența declanșatoare și parțial modelatoare a mediului. Influența modelatoare este evidentă în cazul limbajului uman: oamenii vorbesc limbi diferite care reflectă diferențele din mediul lor verbal. Dar rămâne să vedem în ce măsură sistemul care se dezvoltă este modelat cu adevărat de experiență sau, mai degrabă, reflectă procese și structuri interne declanșate de experiență.

Revenind la analogia cu corpul fizic, să pornim de la faptul că organismul nu învață cum să-i crească aripi sau cum să ajungă la pubertate - pentru a menționa un exemplu de maturizare determinată genetic care are loc la mult timp după naștere. Mai degrabă, aceste procese sunt determinate de înzestrarea genetică, deși exactitatea modului în care planul genetic este realizat depinde parțial de factorii externi, declanșatori sau modelatori. De exemplu, nivelul nutrițional poate să influențeze, într-o măsură considerabilă, momentul începutului pubertății. După cum se desfășoară planul biologic, un sistem al interacțiunii

[5] V H Denenberg, J Gorbanati, G Sherman, D A Yutzey, R Kaplan - **Infantile Simulation Induces Brain Lateralisation in Rats**, Science, septembrie 1978, 201 (2), 1150-51.

organelor și structurilor mature - inima, sistemul vizual și așa mai departe, fiecare cu structurile și funcțiile sale specifice, este un sistem în care părțile interacționează în modalități prestabilite în mare măsură.

Înzestrarea noastră biologică determină atât sensul cât și limitele creșterii fizice. Pe de altă parte, ea permite creșterea unui sistem complex al organelor fizice, articulat în cel mai înalt grad, determinat intrinsec în proprietățile sale esențiale. Fără această înzestrare înnăscută caracteristică speciei, fiecare individ ar crește într-un mod asemănător amibei, întrucât doar ar reflecta factorii externi întâmplători, fiecare individ ar fi destul de diferit de altul și pe deplin sărăcit și lipsit de structurile interne specifice care fac posibilă o existență umană și care diferențiază o specie de alta. Înzestrarea biologică asigură un mare potențial pentru dezvoltare, aproximativ uniform pentru toate speciile. În același timp, ea precizează limitele în cadrul cărora fiecare individ se poate dezvolta. Probabil că embrionul uman nu poate deveni o pasăre prin modificarea mediului extern. Sensul și limitele dezvoltării sunt strâns legate. Factorii înnăscuți îi permit organismului să treacă dincolo de limitele experienței, să atingă un nivel înalt de complexitate care nu reflectă mediul limitat și sărăcăcios. Acești factori elimină multe căi posibile de dezvoltare și limitează în mod drastic stările finale la care se poate ajunge prin creștere fizică.

Toate acestea ar trebui să fie clare și greu de pus la îndoială. Într-adevăr, știm foarte puțin despre modul în care se petrec lucrurile, dar nimeni nu se îndoiește că ceea ce am spus mai sus este adevărat în linii mari. Dacă am presupune că noi "producem" propria constituție fizică sau că suntem "învățați" să ajungem la pubertate sau că "învățăm" să avem brațe în loc de aripi, nimeni nu ar lua în serios aceste ipoteze, în ciuda stării actuale de ignoranță cu privire la mecanismele implicate în aceste procese. De ce așa? Probabil că motivul îl reprezintă marea deosebire calitativă dintre mediul sărăcăcios și nestructurat, pe de o parte, și structurile interne foarte specializate care se dezvoltă în mod uniform, pe de altă parte. În esență, aceasta este o versiune a unui argument clasic din teoria cunoașterii pe care l-am putea descrie drept "argumentul cu privire la caracterul sărăcăcios al stimulilor externi". Exemplul clasic îl reprezintă succesul lui Socrate în încercarea de a extrage elemente de cunoaștere de la sclavul copil. Pentru a obține o versiune a acestui argument care mi se pare destul de relevantă în raport cu preocupările contemporane, să considerăm argumentul lui Descartes în favoarea ideilor înnăscute în cazul percepției. Descartes argumentează în **Dioptrica** astfel: "nu este necesar să presupunem că ceva de natură materială trece de la obiecte până la ochii noștri pentru a ne face să vedem culori și lumină, nici că există ceva în aceste obiecte care se aseamănă cu ideile și senzațiile pe care le avem: așa cum nimic nu se mișcă de la obiecte

până la mâna unui orb care simte aceste obiecte atunci când le atinge cu bastonul său. singura cauză a senzațiilor sale fiind rezistența sau mișcarea acestor corpuri, tot așa nu există o cale similară care să ducă la ideile pe care el le concepe. În acest fel, mintea va fi eliberată de toate acele mici imagini care zboară prin aer, numite *specii intenționale*, care au pus la încercare imaginația filosofilor"[6].

Experiența tinde să fie în acord cu modul nostru de cunoaștere, au spus-o succesorii săi, Kant după aceea. Descartes argumentează că, întrucât stimulii nu seamănă cu ceea ce mintea produce ca urmare a acțiunii acestora, modul nostru de cunoaștere presupune caracterul înnăscut al unor idei precum figurile geometrice, ca și al tuturor "noțiunilor comune". Așa după cum Descartes afirmă în altă parte, noi luăm o figură geometrică din fața noastră drept un triunghi imperfect, iar nu un exemplu perfect, probabil întrucât mintea este organizată în termenii principiilor geometriei[7]. Prin contrast, Hume susține că nu avem nici un concept al figurilor geometrice perfecte întrucât este absurd să ne imaginăm că am avea un asemenea concept independent de ceea ce ne transmit simțurile, o concluzie despre care cred că ar trebui să fie interpretată drept un argument prin reducere la absurd îndreptat împotriva opiniei empiriste cu privire la efectul modelator al stimulilor asupra structurilor mentale pe care le declanșează. De fapt, argumentul lui Descartes se bazează pe observația că stimulii nu conțin elementele care constituie cunoașterea noastră, deși ei pot servi minții drept prilej pentru a produce o interpretare a experienței în termenii structurilor conceptuale rezultate din propriile resurse interne. "Cartea naturii este lizibilă numai pentru un ochi intelectual" a scris Cudworth.

În timp ce acest argument produce controverse în cazul minții, chiar mai multe decât ar trebui, el nu este deloc discutat pentru cazul corpului fizic, ci, mai degrabă, este presupus fără rezerve ca bază a cercetării științifice. Totuși, în alte domenii ale biologiei au avut loc discuții contradictorii pe teme similare. Voi reveni la unele dintre acestea mai târziu, atunci când voi discuta problema învățării și a creșterii. Desigur, observăm că argumentul are un caracter nedemonstrativ. El este ceea ce numim uneori o inferență îndreptată spre cea mai bună explicație, în acest caz, inferența că ceea ce lipsește stimulilor este produs de către organism din resursele sale interne. Cu alte cuvinte, organismele înzestrate cu diferite moduri de cunoaștere pot interpreta stimulii destul de diferit, astfel încât, dacă preocuparea noastră este de a înțelege interacțiunea dintre organism și mediu și natura esențială a organismului în cauză, atunci trebuie să ne îndreptăm atenția asupra acestor moduri de cunoaștere și asupra originii lor.

---

[6] Charles Adam și Paul Tannery (eds) - **Oeuvres de Descartes**, Paris, 1897-1913, 6.85

[7] René Descartes - **Meditații despre filosofia primă**, Ed Humanitas, București, 1992, p 357-358

În general, atunci când sunt luate în seamă, se consideră că argumentele lui Descartes în favoarea ideilor înnăscute greșesc oricum ținta sau reprezintă un "eșec ridicol" dacă sunt înțelese ca și cum ar exprima un "principiu cauzal general"[8]. Dar eu cred că obiecțiile sunt cele care greșesc ținta. Este destul de adevărat, după cum afirmă Roy Edgley într-o lucrare interesantă pe această temă, că "O idee din minte ar putea să fie atribuită în mod exclusiv unui anumit obiect extern numai dacă, să zicem așa, n-ar exista deloc minte". De fapt, aceasta este poziția lui Hume așa cum este exprimată, de exemplu, prin imaginea sa asupra minții ca "un fel de teatru, unde o mulțime de percepții succesive crează aparența; trec, revin, se îndepărtează, se amestecă într-o varietate infinită de situații și împrejurări", deși "comparația cu teatrul nu trebuie să ne inducă în eroare" deoarece nu există nici o scenă: "Ele sunt doar percepțiile succesive care constituie mintea"[9]. Ca urmare, ar fi o greșeală să presupunem că nici un empirist nu ar nega faptul că ideile "trebuie să fie puse în parte pe seama naturii experienței și a minții și că elementele externe sunt cel mult o condiție necesară pentru a avea o idee", cu excepția unui sens foarte special: și anume, cazul limită, în care contribuția minții este nulă întrucât mintea este constituită, pur și simplu, dintr-o succesiune de impresii, unele șterse[10]. De asemenea, "instinctele" despre care vorbește Hume, care ne constrâng să ne așteptăm ca viitorul să fie asemenea trecutului, reprezintă o chestiune empirică foarte serioasă dacă sunt caracterizate într-un mod cât de cât corect. Importanța acestor chestiuni devine clară în cazul pozițiilor contrare susținute de Descartes și Hume cu privire la obiectele geometrice. Cred că este rezonabil să interpretăm această dispută drept una empirică în esența ei și să conchidem că utilizarea de către Descartes a argumentului care pornește de la cacaterul sărăcăcios al stimulilor nu este deloc "ridicolă" sau "trivială", ci, mai degrabă, reprezintă un argument solid (deși, am spus-o, nedemonstrativ) cu privire la caracterul real al minții. În mod similar, când Edgley afirmă că "nici chiar în cadrul restrâns al explicației propusă de teoria stimul-reacție nu se încalcă principiul "după care natura minții determină în parte efectele produse de stimuli, el nu greșește, dar pierde iarăși din vedere

---

[8] Roy Edgley - **Innate Ideas**, în GNA Vesey (ed) „Knowledge and Necessity". Regal Institute of Philosophy Lectures, vol 3, London, MacMillan, 1970. p 9

[9] David Hume - **A Treatise of Human Nature**, Partea I, Partea a IV-a, secțiunea 6.

[10] Edgley, op. cit , p 10 Nu vreau să sugerez că Edgley are păreri diferite Astfel, el afirmă chiar că "o tabula rasa nu este fără structură; structura acesteia este de asemenea natură încât primește informația fără să o înregistreze" (p 18). Dar eu cred că el greșește în opinia că alternativa lui Descartes este, în consecință "trivială", "ridicolă" Mai degrabă, el înțelege în mod greșit problema, aceasta fiind (în termenii noștri) în esență una empirică de vreme ce privește natura structurii minții

un aspect important: o teorie serioasă stimul-reacție are ceva de spus despre structura minții sau poate fi astfel construită încât să spună ceva despre aceasta, dar ceea ce spune este greșit, prin aceea că nu postulează structuri specifice adecvate obiectivului explicației. Mai mult decât atât, Descartes trece cu bine dincolo de "principiul cauzal general" pe care Edgley îl respinge ca pe un "eșec ridicol".

Dimpotrivă, o versiune a concluziei lui Descartes nu numai că nu este ridicolă, ci este chiar corectă dacă o înțelegem în primul rând în termeni cartesieni, iar nu în cei ai discuțiilor filosofice contemporane. În consecință, s-ar putea să fie adevărat că mintea este astfel alcătuită încât construiește figuri geometrice exacte care servesc ca "modele" pentru interpretarea experienței. Este posibil chiar ca cercetările recente din neurofiziologie să însemne doar începutul unei explicații a modului în care se petrece acest fapt, deși aceste cercetări nu au loc într-un context specific cartesian mai mult decât se află fizica contemporană într-un context galilean.

Dacă revenim la problema minții și a produselor sale, situația nu este diferită din punct de vedere calitativ de cea pe care am constatat-o în cazul corpului. De asemenea, descoperim structuri de mare complexitate, care se dezvoltă destul de uniform și care transcend limitele factorilor de mediu care declanșează și modelează parțial creșterea lor. Limbajul este un bun exemplu, deși nu singurul. Să ne gândim, de exemplu, la capacitatea de a lucra cu un sistem numeric, comună tuturor oamenilor cu excepția cazurilor patologice, și, după câte știm, specifică speciei umane, capacitate care reprezintă un factor de importanță majoră pentru succesul remarcabil al "stilului galilean" în fizică. Russell a scris cândva că nu am fi ajuns la conceptul de număr dacă am fi locuit pe Soare. Probabil că posibilitatea de a întrebuința acele facultăți ale minții care ne înfățișează o lume a obiectelor individuale are un efect declanșator pentru creșterea "facultății de a număra", dar, în afară de asta, pare rezonabil să spunem că această facultate este o componentă intrinsecă a minții omenești. Nimeni nu ar putea fi înșelat de faptul că anumite păsări pot fi învățate , de exemplu, să extragă **n** elemente dintr-o mulțime unde **n** este mai mic decât 7[11]. Esența sitemului numeric este conceptul adăugării unei unități, la infinit. Conceptul de infinit nu înseamnă doar "mai mult" decât șapte, așa cum limbajul omenesc, cu infinitatea sa de expresii care au semnificație, nu este doar "mai mult" decât un

[11] Otto Koehler - **The Ability of Birds to Count»**, în J R Newman (ed) "The World of Mathematics", New York: Simon and Schuster, 1956. Să observăm că dacă s-ar descoperi că un alt organism este înzestrat cu ceva asemănător "facultății de a număra", acest fapt nu ar influența în nici un caz problema dacă această facultate are un caracter intrinsec în raport cu mintea omenească.

sistem finit de simboluri care poate fi impus prin dresaj altor organisme (sau, în același sens, nici "mai puțin" decât un autentic sistem continuu de comunicare, precum dansul albinelor). Neîndoielnic, capacitatea de a instrumenta sistemul numeric sau proprietățile abstracte ale spațiului nu se învață în aspectele sale esențiale. Mai mult decât atât, ea nu este "selectată" ca atare prin evoluție, chiar dacă cineva ar presupune că nu am putea cunoaște existența facultății de a număra și nici nu am putea exercita această capacitate până când evoluția umanității nu ar ajunge la stadiul actual.

Ar putea fi util să considerăm că facultatea limbajului, facultatea de a număra și altele sunt "organe mintale", analoage inimii, sistemului vizual sau sistemului proiecției și al coordonării motorii. Se pare că nu există o linie clară de demarcație între organe fizice, perceptuale și sistemul motor, pe de o parte, și facultățile cognitive care sunt în discuție, pe de altă parte. Pe scurt, se pare că avem puține motive pentru a susține că creierul este unic în lumea biologică prin aceea că este nediferențiat și nestructurat, că se dezvoltă pe baza principiilor uniformității creșterii sau învățării - să zicem, cele ale unei anumite teorii a învățării sau cele ale unei strategii a învățării multiple - care sunt comune tuturor oamenilor.

David Hubel, care este pionierul unora dintre cele mai interesante cercetări din ultimii ani cu privire la bazele fizice ale funcției văzului la mamifere, concluzionează că: "suntem tentați să ne așteptăm ca fiecare regiune a sistemului nervos central să aibă propriile sale probleme specifice care necesită soluții diferite. În cazul vederii ne preocupă contururile, direcțiile și adâncimile. În cazul sistemului auditiv, pe de altă parte, putem anticipa nenumărate probleme referitoare la interacțiunile temporale ale sunetelor de diferite frecvențe, și este dificil să ne imaginăm că același aparat neuronal se ocupă de toate aceste fenomene... deoarece nu este de dorit o soluție tip pentru principalele tipuri de operațiilor ale creierului."[12]

Desigur, ar putea exista proprietăți comune diverselor sisteme. De exemplu, experiența este necesară pentru realizarea "acordului fin" în cazul sistemelor vizual și auditiv, dar și în cazul altor sisteme care se dezvoltă în conformitate cu instrucțiuni genetice precise. Cercetări recente cu privire la coordonarea motorie a maimuțelor par să arate "că multe programe motorii sunt parte a înzestrării genetice a primatelor. Nu sunt necesare nici un feed-back senzorial și nici o buclă reflex spinală pentru a învăța repertoriul mișcărilor... (deși)... feed-back-ul senzorial este necesar pentru «acordul fin»."[13] Sistemul perceptual și cel motor

[12] David H Hubel - **Vision and the Brain**, „Buletin of the American Academy of Arts and Sciences", aprilie 1978, 31(7) 28

[13] Gina Bari Kolata - **Primate Neurology: Neurosurgery with Fetuses**, "Science", (3 martie 1978), 199·960-61, îl citează pe Edward Taub

sunt, fără îndoială, parțial "reglate" prin influența modelatoare a anumitor factori de mediu[14], dar sistemele care rezultă par să fie înalt specializate, programate intern în moduri destul de diferite. Pe scurt, ceea ce luăm ca punct de pornire, deși fără dovezi directe, în cazul descrierii creșterii fizice pe baza argumentului implicit care presupune caracterul sărăcăcios al sitmulilor, vom descoperi și în cazul cercetării creierului și a sistemului nervos. Era de așteptat, ar putea gândi cineva.

În cazul facultăților cognitive, este larg acceptat faptul că dezvoltarea este uniformă în cazul tuturor domeniilor și că proprietățile cu caracter intrinsec ale stării inițiale sunt omogene și nediferențiate, o presupunere pe care o întâlnim în tot spectrul opiniilor care sunt foarte diferite unele de altele, de la Skinner la Piaget, o presupunere caracteristică, în egală măsură, și filosofiei contemporane. Observăm că este vorba de două teme: cea a structurilor înnsăcute și cea a modularității. Cineva ar putea susține că există structuri înnăscute bogate, dar puțină sau nici un fel de modularitate. Însă există o relație oarecum conceptuală între aceste puncte de vedere. În măsura în care există puține structuri înnăscute, ceea ce se dezvoltă în mintea unui individ va fi un sistem omogen derivat prin aplicarea asupra experienței a principiilor comune care constituie înzestrarea înnăscută. Diferențierile care s-ar putea produce vor reflecta deosebirile de la nivelul mediului. În mod corespunzător, opinia că sisteme diferite ale minții sunt organizate pe baza unor principii destul de diferite duce în mod firesc la concluzia că aceste sisteme sunt determinate în mod intern, că ele nu sunt doar rezultatul mecanismelor comune ale învățării și creșterii. Așadar, nu este surprinzător să constatăm că opiniile se "înmănunchează". Cei care tind spre supoziția modularității sunt înclinați, de asemenea, să presupună structuri înnăscute bogate, în timp ce aceia care presupun structuri înnăscute limitate sunt înclinați să nege modularitatea.

Dacă începem prin a lua în serios stadiul actual atins de anumite cercetări, cred că suntem împinși spre concluzia că structura internă este bogată (pe baza argumentului cu privire la caracterul sărăcăcios al stimulilor) și diversă (în virtutea diversității reale a pricipiilor fundamentale ale capacităților și structurilor mentale finale). Cred că la aceste concluzii urmează să se ajungă în cazul sistemelor care au o funcție semnificativă pentru viața unui organism. Cum am observat, ele sunt considerate întemeiate fără a sta prea mult pe gânduri și fără prea multe dovezi furnizate de cercetarea dezvoltării fizice. Nimeni nu se îndoiește că

---

[14] Pentru o trecere în revistă a cercetărilor din domeniu vezi Colin Blakemore **Developmental Factors in the Foundation of Feature Extracting Neurons** - în F.O Schmitt și F.C. Warden (eds), "The Neurosciences Third Study Program" (Cambridge: MIT Press, 1973), p 105-113

instrucțiunile pentru ficat și pentru sistemul vizual vor fi destul de diferite. În măsura în care știm ceva despre sistemele cognitive - și nu suntem prea departe de așa ceva - supozițiile cu privire la caracterul sărăcăcios al structurii inițiale și omogenitatea ei, nu par să se susțină, însă se pare că este corectă linia de argumentare care propune ipoteze analoage celor care au fost considerate în cazul creșterii fizice. Cu cât vom afla mai multe despre sistemele particulare, cu atât ipotezele noastre vor deveni mai corecte, și m-aș hazarda să presupun că așa va fi în continuare. De exemplu, în cazul sistemelor conceptuale umane, chiar și unor noțiuni elementare precum cele de "lucru" sau "obiect" le este proprie o interacțiune subtilă între condițiile de contiguitate spațio-temporală, actele volitive ale unui agent care acționează asupra obiectului și alți factori. Este dificil să interpretăm această situație exclusiv în termenii modurilor de cunoaștere înnăscută. Dacă revenim la limbaj, constatăm că în cazul multor exemple de cunoaștere care au fost studiate, stimulii cu rol modelator nu au nici o contribuție - cunoaștere fără întemeiere, s-ar putea spune din alt punct de vedere - și se pare că acest tip de cunoaștere se bazează pe principii care seamănă dar în modul cel mai superficial cu cele care sunt valabile pentru alte domenii cognitive.

Voi da câteva exemple simple, atât pentru a ilustra problema, cât și cu scopul unor referiri ulterioare. Astfel, să luăm în discuție procesul formării întrebărilor. Alegem dintr-o propoziție o anumită locuțiune substantivală, o înlocuim cu o expresie adecvată cu sens interogativ, o așezăm pe aceasta din urmă la începutul propoziției și prin efectuarea unor operații cu caracter automat formăm o întrebare. Astfel, dacă luăm ca model propoziția "John a văzut un om" formăm întrebarea "Ce a văzut John?" sau, pentru a lua un exemplu mai complex, dacă vom considera ca model propoziția "Profesorul crede că asistentul său a comunicat clasei să studieze lecția", putem să întrebăm cu privire la clasă: "Cărei clase crede profesorul că i-a comunicat asistentul său să studieze lecția?" Dar să luăm următorul exemplu, de complexitate oarecum comparabilă "Lecția a fost mai dificilă decât a spus profesorul clasei că ar putea fi". În acest caz, dacă ne întrebăm cu privire la clasă, derivăm propoziția: "Care clasă a fost lecția mai grea decât a spus profesorul că ar putea fi?" Desigur, aceasta nu este o întrebare bine formată, deși ceea ce se intenționează să fie exprimat este destul de clar și perfect inteligibil după un moment de gândire. Este dificil să ne imaginăm că oamenii capabili de aceste judecăți au cu toții întreaga instrucție și experiență necesare pentru a împiedica evidenta generalizare inductivă care duce la exemple greșit formate. Mai degrabă, se pare că o anumită proprietate specifică facultății umane a limbajului - și, prin urmare, o proprietate generală a limbajului - duce spre aceste consecințe, o proprietate care derivă din modul nostru de cunoaștere.

Pentru a lua al doilea exemplu, să considerăm regula formării expresiilor reciproce precum "bărbații s-au văzut unul pe altul" (the men saw each other). Un copil care învață limba engleză sau oricine altcineva învață engleza ca o a doua limbă, trebuie să învețe că "each other" (unul pe altul) este o expresie ce exprimă reciprocitate. Acesta este un aspect hipersensibil al limbii engleze. Dat fiind faptul că este vorba de o expresie de reciprocitate, ea trebuie să aibă un antecedent: de exemplu, *f*the men" ("bărbații") din *f*the men saw each other" ("bărbații s-au văzut unul pe altul" care are în linii mari semnificația: "each of the man saw the other's" ("fiecare om l-a văzut pe celălalt (ceilalți)"). Antecedentul poate fi într-o altă propoziție, ca în "the candidates wanted [each other to win]" ("candidații doreau să îl învingă unul pe celălalt") unde "each other" ("unul pe altul") apare în propoziția subordonată din limba engleză ca subiect al lui "win" în timp ce antecedentul "the candidates" apare în propoziția principală. Totuși, uneori, se poate ca antecedentul expresiei ce exprimă reciprocitate să nu se afle în afara propoziției în care ea apare, ca în exemplul "the condidates wanted me to vote for each other" ("candidații doreau ca eu să-l votez pe unul pentru celălalt") care nu este o propoziție bine formată pentru a exprima în mod corect semnificația "each of the candidates wanted me to vote for the other" ("fiecare dintre candidați dorea ca eu să-l votez pe celălalt"). Cineva ar putea susține că antecedentul trebuie să fie "cea mai apropiată locuțiune substantivală". Dar presupunerea este greșită. Această condiție nu este nici suficientă și nici necesară. Că nu este suficientă, putem vedea din asemenea exemple precum propoziția "the candidates thought each other would win" ("candidații credeau că fiecare celălalt va învinge") care nu este bine formată pentru a exprima semnificația: "each of the candidates thought the other would win" ("fiecare dintre candidați credea că celălalt va învinge"). Nu este nici condiție necesară, după cum putem vedea din exemple precum "the candidates hurded insults at each other" ("candidații aruncau insulte unul asupra celuilalt"). Deși această propoziție ar putea însemna că fiecare candidat a rispostat cu câte o inslută la fiecare insultă a celuilalt, este limpede că nu acesta este sensul în care o interpretăm în mod obișnuit.

De asemenea, în acest caz abia dacă se poate susține că acei copii care învață limba engleză primesc anumite instrucțiuni despre aceste situații sau că li se oferă chiar experiențe hotărâtoare care îi informează că nu ar trebui să facă generalizări inductive, de exemplu că "each other" cere o anumită formă de plural pentru antecedent. Copiii fac multe erori în învățarea limbajului, dar ei nu presupun, până când nu sunt corectați, că "the candidates wanted me to vote for each other" ("candidații doreau ca eu să-l votez pe unul pentru celălalt") este o propoziție greșit formată care înseamnă că fiecare candidat dorește ca eu să

votez pentru celălalt. Cei mai mulți vorbitori ai limbii engleze nu au niciodată ocazia unei experiențe hotărâtoare, tot așa cum nici o pedagogie sau o gramatică tradițională nu vor lămuri aceste aspecte. Oricum ar fi, aceasta este informația cu care copiii înșiși contribuie la procesul însușirii limbajului, ca parte a propriului lor mod de cunoaștere.

Așa după cum sugerează exemplele, aplicarea unui anumit principiu general al limbajului ne permite să alegem antecedentul, nu ca o chestiune absolut trivială. În mod similar, un alt principiu general al limbajului determină ce expresii pot fi reformulate ca întrebări. Aceste principii, care au multe ramificații, sunt unele dintre cele care asigură cadrul de bază în care se realizează cunoașterea limbajului pe măsură ce copilul evoluează spre starea matură a cunoașterii. Aceste principii sunt asemenea factorilor care determină faptul că un copil are vedere binoculară. Dacă vom lua în seamă asemenea principii și interacțiunea dintre ele, vom începe să ne apropiem de bogăția facultății limbajului, unul dintre elementele înzestrării noastre biologice și, după cum se pare, un element caracteristic.

Într-adevăr, ar fi surprinzător dacă am descoperi că principiile care guvernează aceste fenomene sunt valabile și în alte sisteme cognitive, deși pot fi constatate anumite analogii vagi, probabil în termenii formei sau ai elementelor de bază sau cu privire la proprietățile memoriei, atunci când expunem în mod explicit aceste principii caracteristice.[15] Asemenea exemple ilustrează două aspecte aflate în legătură unul cu celălalt: primul, că există motive temeinice pentru a presupune că funcționarea facultății limbajului este călăuzită de anumite principii caracteristice acestui domeniu; al doilea, că argumentul care presupune caracterul sărăcăcios al stimulilor reprezintă un instrument util de cercetare a acestor principii, și, mai mult decât atât, cred că reprezintă în acest stadiu cel mai eficace instrument de cercetare a gramaticii universale.

Pare rezonabil să presupunem că facultatea limbajului - și îndrăznesc să cred, alte organe mintale - se dezvoltă la nivel individual într-un mod intrinsec determinat sub influența declanșatoare a interacțiunii sociale corespunzătoare și, parțial, sub influența modelatoare a mediului. Limba engleză nu este limba japoneză, așa cum distribuirea receptorilor orizontal și vertical poate fi modificată

[15] În mod similar, în cazul creșterii sistemelor fizice, pot exista anumite principii ale creșterii și ale dezvoltării care sunt comune unui domeniu destul de cuprinzător pe baza faptului că sunt fundamentale în fizică Îmi vine în minte lucrarea clasică a lui D'Arcy Thompson Vezi **On Growth and Form**, JT Bonnner (ed) (London, Cambridge University Press, 1961) sau lucrarea recentă a lui Benoit Mandelbrot despre varietatea sistemelor fizice Cf Benoit Mandelbrot, **Fractals: Form, Chance and Dimension** (San Francisco: WH Freeman, 1977) Este greșit să spun, așa cum am făcut în capitolul 6, că numai la nivelul biologiei celulare ne-am putea aștepta să descoperim principii generale care guvernează creșterea organică. Îi sunt dator lui Joseph Borgen pentru faptul că mi-a atras atenția asupra acestui aspect.

prin experiența vizuală timpurie. Mediul oferă informația că întrebările se formează cu contribuția unui cuvânt cu rol interogativ și "each other" este expresia de relație. În alte limbi lucrurile se prezintă altfel, astfel încât informațiile din urmă nu pot fi proprietăți ale înzestrării biologice în ceea ce aceasta are mai specific. În afara unor asemenea informații, o mare parte a cunoașterii noastre reflectă modul nostru de cunoaștere, și, prin urmare, nu se limitează la generalizări inductive pe baza experienței, fără o mai vorbi de instrucția pe care poate că am primit-o. Și, după cum sistemul vizual al unei pisici, deși modificat prin experiență, nu va fi niciodată la fel cu cel al unei albine sau al unei broaște, tot așa facultatea omenească a limbajului va dezvolta numai un anumit limbaj omenesc, unul dintr-o mulțime destul de restrânsă.

Un argument familiar împotriva abordării modulare a cercetării minții este că astfel se "reduce posibilitatea de a concepe limbajul ca un aspect al întregului ansamblu al comportamentului" și "se complică legăturile dintre limbaj și alte aspecte ale cunoașterii"[16] Prin analogie cu acest argument, vom concluziona că opinia că ochiul și urechea funcționează pe principii diferite reduce posibilitatea de a concepe vederea ca un aspect al comportamentului și, totodată, complică relațiile dintre vedere și auz. Faptul că au putut fi propuse asemenea argumente reprezintă o constatare neplăcută.

Să revenim asupra problemei dacă funcțiile cognitive sunt, în același timp, diverse și determinate până în amănunte, de către o inzestrare înnăscută bogată. Dacă răspunsul este pozitiv cu privire la un anumit organism, atunci acest organism este într-adevăr norocos. El poate trăi într-o lume diversă și complexă, o lume a înțelegerii împărtășite cu alte organisme înzestrate similar, o lume extinsă dincolo de experiența limitată și schimbătoare. În absența acestei înzestrări, indivizii ar crește asemenea unor amibe mintale, fără a semăna unii

---

[16] Jane H Hill și Robert B Most, **Review of Harvard, Steklis and Lancaster**, "Language" (septembrie 1978) 54(3) : 651-52 Autorii (un lingvist antropolog și un specialist în psihologia cognitiei) observă în mod corect că argumente similare sunt susținute de obicei, de adepții lui Piaget Ei afirmă că "nu este nici o problemă dacă tipurile de comportament care sunt obținute de la cimpanzei prin experiențe de laborator pot fi mult mai bine înțelese dacă limbajul este privit ca o manifestare a dezvoltării cognitive, iar nu ca un «organ separat»" Acesta este un argument ciudat împotriva modularității. Apărătorii tezei modularității, cel puțin cei pe care îi menționează, cred (în mod corect, după câte știu eu) că cercetările recente întăresc opinia comună că până și cele mai elementare proprietăți ale limbajului uman (să zicem, utilizarea structurilor recursive pentru a genera o infinitate eterogenă de prepoziții) sunt superioare capacităților maimuțelor și vor fi de acord că nici un concept al "facultății limbajului" nu ne va ajuta să facem comportamentul cimpanzeilor mai ușor de înțeles (Vezi în această privință John Limber **Language in Child and Chimp?**, „American Psychologist" (1977), 32 280-94, Herbert Terrace **Is Problem Solving Language?**, "Journal of the Experimental Analys of Behavior," articolul meu **Human Language and Other Scientic Systems** în "Semiotica", în curs de apariție ;

cu alții, fiecare reflectând, pur și simplu, doar mediul limitat și sărăcăcios în care se dezvoltă, fiind lipsit în totalitate de organe cognitive articulate fin, diverse și rafinate, care fac posibilă o viață mentală bogată și creativă, caracteristică tuturor indivizilor care nu sunt afectați de cauze patologice individuale sau sociale. Repet, trebuie să avem clar în minte faptul că aceiași factori cu caracter intrinsec care permit aceste realizări, impun, de asemenea, și limite stricte cu privire la stările care pot fi atinse. Sau, pentru a spune altfel același lucru, există o legătură inseparabilă între întinderea și limitele cunoașterii umane.

În fine, permiteți-mi să subliniez limitele cercetării pe care am schițat-o. Doi indivizi cu aceeași înzestrare genetică și cu o experiență comună vor ajunge la aceeași stare, în particular, la aceeași cunoaștere a limbajului (lăsând la o parte elementele cu caracter întâmplător). Dar această situație nu exclude posibilitatea diversității în procesul folosirii acestei cunoașteri, atunci când gândim sau când acționăm. Cercetarea însușirii cunoașterii sau a interpretării experienței prin utilizarea cunoașterii dobândite lasă încă deschisă problema cauzelor comportamentului și, într-un sens mai general, problema capacității noastre de a alege și a decide ceea ce vrem să facem.

traducere de Constantin Stoenescu

A. J. Ayer - **Propoziții de bază** *

Filosofii care s-au ocupat cu teoria cunoașterii sunt chinuiți adesea de un ideal al certitudinii. Ei caută să se pună la adăpost de "genius malignus" al lui Descartes printr-o propoziție sau printr-o clasă de propoziții al căror adevăr este absolut cert. Ei cred că, odată găsită această bază, ar putea fi justificată cel puțin o parte din celelalte opinii ale lor; fără această bază nu ar putea exista însă nici un adăpost împotriva scepticismului. Atît timp cât ceva nu este sigur, se spune, nimic nu poate fi nici măcar probabil.

Discuția acestea probleme este limitată de la început la cazul propozițiilor empirice. Ceea ce se cere este, desigur, certitudinea cu privire la fapte în sensul lui Hume. În timp ce se recunoște, în general, că propozițiile a priori pot fi certe, se admite, de asemenea, că ele nu ne oferă nici o cunoaștere asupra faptelor

[...]

În cazuri precum ar fi: "Acesta este un scaun", "Aceasta este o mână omenească", "În cameră se află mai mult decât un tablou" - toate aceste propoziții despre care pot spune acum că sunt cunoștințe - nu este nicidecum greșit să întrebăm: "De unde știi aceasta?" Răspunsurile vor fi: "Deoarece îl pot vedea", "Deoarece o pot atinge", "Deoarece le-am numărat", "Deoarece eu îmi amintesc a-l fi văzut" ș.a.m.d. Pe scurt, o propoziție precum "Eu știu că acesta este un scaun" poate fi adevărată numai dacă propozițiile de forma "Văd.", "Ating.", "îmi amintesc." sunt adevărate. Pe de altă parte, o propoziție de ultimul tip poate fi adevărată și dacă propoziția corespunzătoare de la nivelul "știu că acesta este un scaun" este falsă. Mai întâi vom numi descrierile a ceea ce vedem, simțim sau a ceea ce percepem în alt fel "enunțuri asupra datelor simțurilor", cuvinte precum "a vedea", "a atinge" fiind înțelese în așa fel încât sensul lor să nu includă că ceea ce este perceput constituie un obiect fizic. Nici un enunț de

* Din Alfred J Ayer, **Philosophical Essays**, London, 1954

genul "Acesta este un scaun" nu poate fi adevărat atât timp cât un anumit enunț asupra unor date ale simțurilor nu este adevărat; dar nici aici nu este valabil contrariul. Prin aceasta se explică - mi se pare mie - de ce unii filosofi au vrut să nege că orice propoziție care afirmă prezența unui obiect fizic poate fi recunoscută ca adevărată cu certitudine. În acest caz, filosofii se referă la faptul că o asemenea propoziție nu rezultă dintr-un enunț oarecare asupra datelor simțurilor; propoziția se sprijină, este adevărat, pe faptul că cineva are o experiență senzorială, dar ea nu derivă în mod logic din descrierea acestei experiențe.

Prin aceasta se poate explica, de asemenea, de ce propoziții despre obiecte fizice nu sunt niciodată certe. Susținătorii acestei concepții nu neagă câtuși de puțin un sens bun și încetățenit al lui "cert" care se potrivește unor astfel de propoziții, nici nu neagă faptul că folosirea ireproșabilă a limbajului ne îngăduie să spunem că ele sunt recunoscute drept adevărate. Afirmația lor vizează mai curând faptul că propozițiile în cauză nu rezultă dintr-o mulțime finită de enunțuri asupra datelor simțurilor; se crede că mărturiile simțurilor în sprijinul unor propoziții, oricât de puternice ar fi ele, nu sunt suficiente niciodată și, prin urmare, sunt întotdeauna compatibile cu falsitatea propozițiilor. O asemenea afirmație poate să fie obiect de controversă și se poate chiar obiecta că în fapt ar trebui să considerăm o mulțime limitată de mărturii senzoriale ca suficientă și că în cazul în care ar exista o dovadă ce ar vorbi împotriva postulării unui obiect, ar trebui să rezolvăm astfel dificultatea și, în nici un caz, nu ar trebui să declarăm că ceea ce am considerat a fi obiect fizic nu a fost în realitate un asemenea obiect. Mai curând am putea să punem la îndoială ultima experiență sau să salvăm aparențele prin introducerea unor noi ipoteze de natură fizicală. Dificultatea constă aici în aceea că pentru astfel de cazuri nu sunt stabilite nici un fel de reguli. Trebuie stabilită o atitudine, iar aceasta o fac - cred eu - cei care neagă că o propoziție despre un obiect fizic ar putea pretinde vreodată certitudine. Ei exprimă o decizie, aceea de a trata toate aceste propoziții ca ipoteze care pot fi revizuite în lumina experienței ulterioare.

Putem să fim de acord sau nu cu această presupunere. Chiar dacă am respinge-o - și anume în favoarea posibilității de a demonstra în mod concludent existența unui obiect fizic printr-un număr finit de experiențe senzoriale - va trebui să recunoaștem că nici o descriere a unei experiențe de acest fel nu atrage după sine o descriere a acestuia. Chiar dacă testul pe care trebuie să îl treacă o propoziție pentru a putea pretinde pentru sine certitudine înseamnă că ea rezultă din descrierea unei anumite experiențe, vom ajunge totuși întotdeauna la concluzia că toate propozițiile despre obiecte fizice sunt incerte. și aceasta decurge din faptul că o propoziție despre un obiect fizic este mai mult decât o descriere a unei experiențe. A o caracteriza drept incertă implică a considera drept certe

între toate enunțurile empirice numai pe acelea care se referă exclusiv la o experiență determinată, nemijlocit prezentă. Această explicație nu este, de asemenea, una ce privește folosirea obișnuită a limbajului, ci este o recomandare din partea filosofilor. Ceea ce ne preocupă este cum i-a venit cuiva în minte acest lucu.

Răspunsul este că expresia "certitudine" va trebui păstrată pentru un tip de enunțuri, pentru acela despre care se crede că sunt singurele ce nu pot fi contestate. Dacă eu formulez un enunț de forma "Percep", "Știu" sau "Îmi amintesc..." - atunci adevărul enunțului meu poate fi pus la îndoială. Se poate dovedi că eu sunt pradă unei halucinații, sau că ceea ce pretind a ști era fals, sau că memoria m-a înșelat. Să presupunem că eu sunt mai precaut și spun numai "Mi se pare...", "Am senzația că...", "Cred că-mi amintesc." Cum pot fi atacate aceste enunțuri? Cum ar trebui realizată infirmarea lor? Fără îndoială că este posibil ca cineva care spune "Am dureri de cap" sau "În mijlocul câmpului meu vizual este o pată roșie" să mintă. Dar, în mod sigur, se va replica, el trebuie să știe dacă minte sau nu. El poate să înșele pe alții cu privire la ceea ce vede sau simte. Cum ar putea el însă greși dacă enunțul se referă numai la conținutul experienței sale prezente? Cum ar putea avea el îndoieli cu privire la faptul dacă enunțul este adevărat?

Să examinăm lucrurile mai îndeaproape. Este chiar imposibil ca cineva să se întrebe dacă are într-adevăr dureri? În mod sigur, aceasta ar fi o îndoială ciudată. Dacă cineva îmi spune "Crezi că ai dureri, dar în realitate nu ai", cum ar trebui oare să înțeleg această exprimare? Poate în sensul că totul este în regulă cu corpul meu, că totul nu este decât o închipuire sau, cu alte cuvinte, că ceea ce determină durerea mea este de natură psihologică. S-ar putea ca lucrurile să stea așa. Din aceasta nu rezultă însă că eu nu simt dureri. A mi se sugera că nu aș avea dureri, poate fi o cale de a pune capăt durerilor; aceasta este însă ceva cu totul diferit și nu poate modifica cu nimic faptul că atunci când simt dureri, simt dureri. Acesta este un adevăr analitic.

Se poate obiecta că nu poate fi vorba de așa ceva și întrebarea este mai degrabă "Ce simt eu?". Pot crede, eventual, că erau dureri, dar în realitate erau altceva. Poate am considerat o pată colorată într-un anumit fel drept roșu-carmin și, în realitate, ea era stacojie. Poate am considerat o anumită notă drept Re diez, în timp ce ea era în realitate Re. Indiscutabil, putem descrie fals ceea ce simțim. Dacă putem însă descrie fals ceea ce simțim, atunci cum am putea să fim vreodată siguri că am descris ceea ce simțim în mod corect? În mod mărturisit, văd ceea ce văd, simt ceea ce simt și am trăirile pe care le am. Dar de aici nu rezultă deloc că eu știu ceea ce văd și știu ceea ce simt. Căci a ști ceea ce văd implică că anumite simboluri pe care le folosesc pentru a descrie ceea ce văd, descriu corect ceea ce văd; și s-ar putea ca lucrurile să nu stea așa.

Ce înseamnă însă "descriere incorectă" în exemplul nostru? Prin ce test se va stabili că pata colorată pe care am numit-o roșu-carmin este în realitate de culoare stacojie? Este acesta un test de natură fizicală? În acest caz pot face o greșeală cu privire la fapte. Sau este, oare, ceea ce vor spune alți oameni? Și aici pot greși cu ușurință. Dar să presupunem că intenționez doar să numesc ceea ce văd. Pot în acest caz să greșesc? În mod evident - nu, fiindcă nu fac decât să denumesc. Dacă aceasta este tot ceea ce fac, atunci nu afirm nimic. Nu pot nici să greșesc, nici să am dreptate. Să presupunem însă că trec dincolo de simpla denumire și că încerc să descriu ceva. În acest fel risc să mă înșel chiar și asupra caracterului experienței mele proprii, nemijlocite. A descrie ceva înseamnă a lega ceea ce descriem cu altceva, nu neapărat cu ceva care stă în viitor sau ceva ce simt alți oameni, dar cel puțin cu ceea ce am simțit eu însumi în trecut. Iar această relație poate să nu existe de fapt.

Această concepție este foarte răspândită, dar eu sunt convins că nu e corectă. Căci dacă am învățat odată să folosesc în mod corect un predicat senzorial, atunci obiectul căruia i-l aplic în mod corect într-o împrejurare ulterioară se va asemăna într-adevăr cu obiectul căruia i-am aplicat în mod corect predicatul în trecut. [...]

Descriu o situație nu numai prin raportare la altceva, ci în măsura în care arăt că un anumit cuvânt i se potrivește, *în virtutea unei reguli de semnificație a limbajului*. Pot să am îndoieli cu privire la descriere, să șovăi asupra cuvântului care i se potrivește și mă pot înșela în sensul că descriu situația în mod incorect. Criteriile corectitudinii sunt fixate de către deprinderile mele de vorbire sau de cele ale altora care folosesc același limbaj. Aș vrea să explic mai bine acest lucru.

Toată lumea recunoaște acum că un limbaj descriptiv, în opoziție cu unul strict formal, nu este caracterizat în mod complet prin regulile sale de formare și de transformare. Regulile de formare prescriu ce relații dintre semne constituie propoziții corecte ale limbajului, în timp ce regulile de transformare sau traducere prescriu ce propoziții sunt derivabile unele din altele. Dacă trebuie însă să folosim și să înțelegem un limbaj în funcția lui descriptivă, atunci avem nevoie de reguli suplimentare, reguli care leagă anumite semne ale limbajului cu situații reale. Aceste reguli le numesc *reguli de semnificație*. Astfel, o regulă de semnificație a limbii române este că cineva care observă ceva verde, descrie acest lucru corect spunând "este verde"; sau cineva care simte o durere descrie corect ceea ce simte când spune că îl doare ceva. Exemplele sună banal pentru că enunțarea acestor reguli nu ne oferă nici o informație, în afară de cazul când e vorba de traducerea dintr-o limba în alta. Regulile vor fi învățate prin indicare, în mod ostensiv, formularea lor este, de obicei, de prisos, iar desemnarea lor ca "reguli" poate conduce la greșeli. înțeleg folosirea unui cuvânt când știu în ce situații trebuie să fie aplicat. Pentru aceasta, este esențial să fiu capabil să recunosc

situațiile atunci când le întâlnesc; pentru a realiza însă recunoașterea, nu trebui în mod necesar să comparîn mod conștient această situație cu amintiri referitoare la cele anterioare ei. La fel de puțin este necesar, așa cum au presupus în mod fals unii filosofi, să am o imagine anterioară pe baza căreia să stabilesc o concordanță cu situația în cauză. Dacă pot recunoaște imaginea, atunci pot de asemenea recunoaște situația fără să mai recunosc imaginea; iar dacă nu pot recunoaște imaginea, atunci aceasta nu mă ajută să identific situația. În ambele cazuri, prezența imaginii este de prisos. Dacă recunosc sau nu situația, acest lucru îl va decide comportarea mea; unul dintre criteriile pentru aceasta este dispoziția mea de a folosi cuvântul potrivit.

Enunțurile "Acest lucru este verde", "Simt dureri de cap", "Cred că îmi amintesc" sunt neîndoielnice în sensul că, atunci când vor fi înțelese prin raportare exclusiv la o experiență nemijlocită, adevărul sau falsitatea lor vor fi determinate în mod concludent de o regulă de semnificație a acelui limbaj în care sunt exprimate. A le nega în situațiile la care se raportează înseamnă a folosi în mod greșit limbajul. Și tocmai în acest sens pot fi ele înțelese drept adevărate în mod cert. Să observăm că acesta este mai degrabă un caz de a ști "cum", decât de a ști "că". Când simt ceva, să zicem că simt o durere, nu înseamnă că știu ce simt. Este cu totul posibil să am o experiență fără a ști în genere ceva. Cunoașterea mea cu privire la experiența în cauză ține de capacitatea mea de a o identifica printr-o regulă de semnificație. Deci, nu e vorba de cunoașterea sau necunoașterea mea cu privire la un anumit fapt empiric, ci de cunoașterea sau necunoașterea folosirii limbajului. Am o cunoaștere ce este certă în sensul că adevărul spuselor mele nu stă sub semnul întrebării, dacă admitem că folosesc cuvintele în mod corect; presupunerea însăși că le folosesc în acest fel poate fi pusă la îndoială. Îndoiala nu privește în acest caz sensul obișnuit, empiric al îndoielii, care se referă la exactitatea unei extrapolări, ci îndoiala logică despre care a fost vorba mai sus. Ea va fi înlăturată dacă vom respecta regula. O dată ce m-am asigurat de respectarea regulii logice, se deschide calea îndoielii empirice referitoare la faptul dacă am pus în aplicare procedeul corect. Mi se spune că roșu-carmin este numele corect pentru această culoare, și această informație va fi confirmată de atlasul culorilor. Dar poate că cel ce mă informează mă înșeală, poate am auzit eu prost, atlasul culorilor nu e demn de încredere sau ochii îmi joacă o festă. Există posibilitatea să controlăm aceste presupuneri, dar rezultatele verificării pot, la rândul lor, să fie puse la îndoială. Și aici îndoiala poate fi nevrotică și nesfârșită. În acest sens, nimic nu trebuie să fie cert. Numai că atunci când nimic nu mai este cert, cuvântul "cert" încetează să mai aibă vreo funcție.

Câteodată s-a obiectat împotriva luării drept bază a predicatelor senzoriale pe temeiul că experiența senzorială ar fi privată. Căci faptul că am senzația pe care o am, ar fi fără însemnătate, deoarece nu o pot împărtăși nimănui. La aceasta se poate răspunde că eu o pot comunica pe de-a întregul, și chiar o comunic în

măsura în care exprimarea acestei afirmații sau a alteia într-o situație sau alta contează în ochii unei alte persoane, ca dovadă în sprijinul propoziției că am o anumită senzație... În acest caz, se presupune că folosim limbajul în mod corect, iar celălalt o poate controla prin observarea comportării mele și a ambianței în care mă găsesc. Regulile de semnificație sunt deci impersonale în sensul că nu fac nimic altceva decât să prescrie ce anume cuvinte trebuie folosite în anumite situații. Că o altă persoană se găsește într-o anume situație este o ipoteză empirică care se verifică prin observații, a căror descriere se bazează la rândul ei pe o altă regulă de semnificație. A realiza o observație este, desigur, o experiență privată. Aceasta nu înseamnă însă că descrierea ei nu va putea fi înțeleasă de către nimeni.

Trebuie, ce-i drept, să ținem seamă de faptul că un limbaj descriptiv trebuie să conțină cu necesitate reguli de semnificație dar nu și propoziții de bază, dacă propoziția de bază este definită ca o propoziție al cărei adevăr, sau falsitate într-o situație dată, este stabilit într-un mod concludent printr-o regulă de semnificație a limbajului. Poate că regulile sunt de așa fel încât fiecare descriere corectă a unei situații empirice include o raportare la ceva ce o depășește și atunci folosirea propoziției care va fi dictată de regula de semnificație în cauză va fi pe deplin justificată în situația respectivă, în timp ce adevărul ei nu va fi stabilit în mod concludent. Să presupunem bunăoară că limbajul nostru nu ar conține predicate senzoriale pure, astfel că propozițiile de cel mai scăzut nivel ce ar putea fi exprimate în el ar fi reprezentate printr-o propoziție care atribuie o anumită proprietate unui obiect fizic. Un asemenea limbaj ar putea fi înțeles și folosit cu ușurință. Cuvinte ca "masă" ar fi introduse prin reguli de semnificare în felul în care sunt introduse ele în mod obișnuit, iar înțelesul acestor cuvinte ar fi din nou o chestiune de cunoaștere a situațiilor în care sunt aplicabile. Diferența ar consta în aceea că din faptul că o anumită propoziție a fost folosită într-o situație dată în mod corect, nu rezultă faptul că ceea ce exprimă propoziția este și adevărat. Faptul că folosirea propoziției este în aceste împrejurări prescrisă de regula de semnificație va face ceea ce exprimă propoziția probabil, dar nu cert.

Dacă considerațiile mele sunt corecte, este cel puțin înșelător dacă afirm că atât timp cât *ceva* nu e cert, nimic nu poate fi cel puțin probabil. Mai degrabă e adevărat că din nici o propoziție nu poate fi derivată nici măcar probabilitatea, atâta timp cât cineva nu are o experiență oarecare. Faptul că cineva are o experiență nu înseamnă, în sensul obișnuit, în nici un caz că ceva e cert. Dacă ceva este cert în sensul despre care a fost vorba aici, aceasta ține de regulile de semnificație ale limbajului și anume de faptul dacă ele garantează adevărul sau falsitatea unui enunț dat în situația respectivă sau fac posibilă doar justificarea folosirii lui. În nici unul din cele două cazuri îndoiala nu este exclusă, așa cum am văzut. Unde dăinuie însă veșnic o asemenea îndoială, ea încetează să mai aibă o însemnătate teoretică.

traducere de Mircea Flonta

R. M. Chisholm - **Teoria cunoașterii***

Capitolul 2
Despre ceea ce este evident în mod nemijlocit

"Cineva spune "Știu" numai dacă este pregătit să ofere temeiuri convingătoare. "Eu știu" are legătură cu posibilitatea de a demonstra adevărul. Dacă cineva știe ceva ce poate fi dovedit, presupunem că este convins de ceea ce știe. Dar dacă ceea ce crede este de așa natură încât temeiurile pe care le poate oferi nu sunt mai sigure decât opinia sa, atunci el nu poate spune că știe ceea ce crede". (Ludwig Wittgenstein).

"Natura binelui poate fi învățată din experiență numai dacă conținutul experienței poate fi mai întâi clasificat în fapte bune și fapte rele, ori grade de mai bine și de mai rău. O asemenea clasificare sau gradare comparativă implică aplicarea legislativă chiar a principiului căutat. În logică, principiile pot fi obținute prin generalizare din exemple numai dacă mai întâi au fost separate cazurile de raționare validă cu ajutorul aceluiași criteriu. Acesta este chiar criteriul pe care se cere ca generalizarea să îl dezvăluie. În estetică, legile frumosului pot fi derivate din experiență numai dacă criteriile frumosului au fost deja aplicate corect". (C.I. Lewis).

1. Întrebări socratice

Cercetând teoria cu privire la temeiurile ce susțin opiniile noastre din punct de vedere filosofic - sau socratic - ne bazăm pe trei presupoziții cu caracter general.

Mai întâi, presupunem că există ceva ce este cunoscut și adoptăm ipoteza de lucru că ceea ce știm este aproximativ același lucru cu ceea ce, ca urmare a

---

* R M Chisholm - **The Theory of Knowledge**, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc 1977.

reflecției, credem că știm. Acest punct de plecare poate părea greșit. Dar de unde altundeva am putea porni? (...).

În al doilea rând, presupunem că ceea ce cunoaștem despre lucruri se întemeiază, din punctul nostru de vedere, în sensul următor: noi putem cunoaște, în orice împrejurări, tot ceea ce constituie temeiurile, motivele sau dovezile pe care le avem pentru a crede ceea ce știm. Dacă cred că știu că acum există zăpadă pe vârful muntelui, atunci, așa cum sugerează textul citat din Wittgestein, mă aflu în situația de a spune ce temei sau ce motiv am pentru a crede că acum există zăpadă pe vârful muntelui: (Desigur, din faptul că tu ai un temei pentru a crede că acum există zapadă acolo, să spunem, de exemplu, din faptul că ai fost acolo și ai văzut zăpadă, nu decurge că și eu am acum vreun temei sau un motiv în favoarea acestei opinii).

În al treilea rând, presupunem că dacă avem temeiuri sau motive în favoarea lucrurilor pe care credem că le cunoaștem, atunci există principii general valide ale întemeierii, principii care stabilesc condițiile generale în care putem spune că avem temeiuri sau motive în favoarea opiniilor noastre. Și, așa cum sugerează citatul de mai sus din Lewis, în cercetarea teoriei întemeierii preocuparea noastră este de a descoperi aceste principii generale.

În scopul formulării sau pentru a face explicite regulile unei teorii a întemeierii, vom acționa corect dacă vom proceda așa cum se procedează în logică atunci când se formulează regulile inferenței, sau ca în filosofia morală, atunci când se formulează regulile acțiunii. Presupunem că avem la dispoziție anumite cazuri care ar putea fi acceptate sau permise pe baza regulilor și alte cazuri care ar putea fi respinse sau interzise pe baza acestor reguli. Mai presupunem că prin cercetarea acestor cazuri putem formula criterii pe care oricare alt caz trebuie să le satisfacă pentru a fi acceptat sau permis, precum și, în egală măsură, criterii pe care oricare alt caz trebuie să le satisfacă pentru a fi respins sau interzis. Pentru a ajunge la acele cazuri pe baza cărora vom formula reguli ale întemeierii, vom proceda după cum urmează.

Considerăm anumite lucruri despre care știm că sunt adevărate sau credem că știm că sunt adevărate, ori anumite lucruri pe care, ca urmare a reflecției, vom fi îndreptățiți să le numim întemeiate (evidence). Ținând seama de toate acestea, vom încerca apoi să formulăm un răspuns rezonabil la întrebarea: "Ce temeiuri ai pentru a crede că știi că acest lucru este adevărat?" sau "Ce temeiuri ai pentru a considera acest lucru drept ceva ce este întemeiat?" Faptul că începem cu ceea ce credem că știm că este adevărat sau cu ceea ce, ca urmare a reflecției, vom fi îndreptățiți să considerăm drept întemeiat, ne face să presupunem că adevărul pe care îl căutăm este "deja prezent implicit în mintea celui care îl caută și trebuie doar să fie extras și adus la lumină" (Lewis, "Mind and the World - Order", p. 19).

Există filosofi care au arătat, cu privire la anumite lucruri care sunt cunoscute în mod evident ca adevărate, că întrebările referitoare la întemeierea acestor cunoștințe "nu se pun" deoarece, spun ei, a exprima o îndoială față de asemenea lucruri înseamnă "să încalci regulile limbajului". Dar obiecțiile lor nu se aplică la tipul de întrebare pe care îl discutăm aici deoarece aceste întrebări nu trebuie să fie luate drept expresii ale vreunei îndoieli sau drept indicii ale unei atitudini sceptice. Referindu-se numai la informația disponibilă, întrebările nu sunt provocări, nu implică și nici nu presupun că există vreun motiv de îndoială sau de suspiciune față de acestea. (Aceste observații se aplică, de asemenea, afirmației lui Leonard Nelson: "Dacă cineva întreabă dacă o persoană posedă în mod obiectiv cunoaștere validă, atunci această persoană presupune, în primul rând, că obiectivitatea cunoașterii este pusă sub semnul întrebării".; "Socratic Method and Critical Philosophy", New Haven; Yale University Press, 1949, p. 190. O consecință nefericită a operei lui Descartes și, în prezent, a lucrărilor lui Russell și Husserl, este acceptarea larg împărtășită a presupunerii că întrebările cu privire la modul de întemeiere a enunțurilor trebuie să fie contestări sau expresii ale unei îndoieli). Când Aristotel considera un argument nevalid și se întreba "Ce este în neregulă în acest caz?", el încerca să învețe. El nu avea nevoie să-și sugereze lui însuși că poate nu era nimic în neregulă în situația respectivă.

Ar mai trebui observat că atunci când ne întrebăm, cu privire la faptul dacă putem crede că ceea ce știm este adevărat, "Ce temeiuri am pentru a crede aceasta?" sau "Ce justificare am pentru a crede că știu că această opinie este una adevărată?", noi nu punem vreuna din întrebările următoare: "Ce dovezi suplimentare pot găsi în sprijinul acestei opinii?", "Cum am ajuns să cred aceasta sau cum am descoperit că această opinie este adevărată?", "Ce ar trebui să fac pentru a convinge altă persoană rezonabilă că opinia este adevărată?". Nu trebuie să ne așteptăm, prin urmare, ca răspunsurile la aceste ultime întrebări să fie, ipso facto, răspunsuri la întrebările pe care le-am pus mai înainte. Întrebările noastre sunt socratice și, prin urmare, nu sunt nicidecum unele de tipul celor la care răspundem în mod obișnuit. (După Xenofon, Charicles îi spune lui Socrate: "În general, tu pui întrebări atunci când știi destul de bine cum stau lucrurile; acestea sunt întrebări pe care n-ar trebui să le pui" ["Memorabilia", I, 2, 36]).

2. Un loc de oprire?

În multe cazuri, răspunsurile la întrebările noastre vor lua următoarea formă: "Ceea ce mă îndreptățește să cred că știu că a este F este faptul că pentru mine este evident că b este G". De exemplu: "Ceea ce mă îndreptățește să cred că știu

că el are această boală este faptul evident că el prezintă aceste simptome". Prin urmare, un asemenea răspuns presupune un principiu epistemic pe care îl putem numi "regula întemeierii". Această regulă va avea următoarea formă:

Dacă am temeiuri să afirm că b este G, atunci am temeiuri să afirm că a este F.

"Dacă am temeiuri să afirm că el are acele simptome, atunci, de asemenea, am temeiuri să afirm că el are acea boală". Astfel vom deosebi răspunsul la o întrebare socratică de presupozițiile sale epistemice. Răspunsul la o întrebare socratică este o propoziție despre faptul că motivele pe care le am pentru a considera un lucru drept întemeiat sunt asigurate de faptul că alt lucru este întemeiat. Iar presupoziția epistemică a răspunsului nostru este o regulă a întemeierii, și anume, o propoziție despre faptul că dacă sunt date anumite condiții, atunci se poate spune că ceva este întemeiat. Cineva ar putea spune despre o asemenea regulă că ne arată că un lucru este folosit pentru a întemeia alt lucru.

Acest gen de răspuns la întrebările socratice pasează sarcina întemeierii de la o propoziție la alta. Putem acum să întrebăm: "Ce temeiuri am pentru a considera drept întemeiat faptul că b este G?" sau "Ce mă îndreptățește să cred că știu că b este G?". Probabil că vom da, iarăși, un răspuns de primul tip: "Ceea ce mă îndreptățește să consider drept întemeiat faptul că b este G este faptul că am temeiuri că c este H ("Ceea ce mă îndreptățește să consider întemeiat faptul că el are aceste simptome este faptul evident că temperatura corpului său este ridicată..."). Iar acest răspuns va presupune încă o regulă a întemeierii: "Dacă faptul că c este H este întemeiat, atunci este întemeiat faptul că b este G". Până unde putem continua în acest mod?

Am putea încerca să continuăm ad infinitum prin întemeierea fiecărei noi propoziții cu ajutorul altei propoziții din care o obținem. Sau, s-ar putea să fim tentați să ne învârtim într-un cerc vicios: într-un asemenea caz, dacă am întemeiat "a este F" apelând la "b este G" și "b este G" cu ajutorul lui "c este H", vom întemeia "c este H" cu ajutorul lui "a este F". Dar dacă suntem ființe raționale, nu vom face nici unul dintre aceste lucruri. Vom descoperi că întrebările noastre socratice ne duc spre un anumit loc de oprire.

Cum vom cunoaște un asemenea loc de oprire?

Sextus Empiricus observa că fiecare obiect al înțelegerii pare să fie înțeles fie prin el însuși, fie prin intermediul altui obiect. (Sextus Empiricus, "Schițe Phyrroniene" Partea I, Capitolul 6). Acele lucruri, dacă există vreunele, care sunt "înțelese prin ele însele" ne-ar putea asigura un loc de oprire. Dar ce ar putea fi ele? Forma întrebărilor socratice sugerează o cale pentru a găsi un răspuns.

Să presupunem în mod provizoriu că am găsit un loc de oprire atunci când răspunsul la întrebare poate lua următoarea formă:

Ceea ce mă îndreptățește să cred că știu că a este F este, pur și simplu, faptul că a este F.

Ori de câte ori este oportun un asemenea răspuns, vom avea de-a face cu ceea ce este în mod nemijlocit întemeiat.

3. Un loc de oprire nepotrivit

La prima vedere, s-ar putea presupune că acele enunțuri care descriu în mod corect "experiența" noastră sau redau "percepțiile" și "observațiile" noastre sunt enunțuri care exprimă, în sensul descris, ceea ce este evident în mod nemijlocit. Dar ceea ce este exprimat prin asemenea enunțuri nu satisface criteriile pe care tocmai le-am prezentat.

Pentru a răspunde la întrebarea "Ce temeiuri am pentru a crede că știu că Mr. Smith este aici?" cineva poate răspunde "Văd că el este aici". Dar "Văd că el este aici" nu reprezintă acel gen de loc de oprire pe care tocmai l-am descris ca răspuns la întrebarea: "Ce temeiuri am pentru a considera că este întemeiat faptul că Mr Smith este cel pe care îl văd?" Un om rezonabil nu spune: "Ceea ce mă îndreptățește să consider că este evident că îl văd pe Mr Smith este, pur și simplu, faptul că îl văd pe Mr Smith". Dacă el înțelege întrebarea socratică, în locul acestui răspuns va spune ceva precum "Eu știu că Mr Smith este o persoană înaltă și are părul roșu. Văd un bărbat cu părul roșu. Știu că nimeni altcineva care ar corespunde acestei descrieri nu se află acum în cameră...". Pe rând, fiecare dintre aceste propoziții, inclusiv "Văd un bărbat înalt cu părul roșu", va fi întemeiată prin referire la alte propoziții. Și acest fapt este adevărat pentru fiecare altă propoziție ce descrie o percepție. Așadar, nu putem spune că ceea ce știm prin intermediul percepției sau al observației este prin sine însuși ceva ce este nemijlocit evident.

Unii vor spune "Ceea ce mă îndreptățește să consider drept întemeiat faptul că Mr Smith este aici (sau că îl văd pe Mr Smith) este, pur și simplu, experiența mea actuală. Dar experiența însăși nu poate fi caracterizată drept un temei, cu atât mai puțin să asigure întemeierea". Dar pare destul de clar că acest răspuns lasă loc altor întrebări socratice. De exemplu, putem întreba: "Ce mă îndreptățește să consider evident că experiența mea este de un asemenea tip încât experiențele de acest tip întemeiază faptul că Mr Smith este aici sau faptul că văd că Mr Smith este aici?" La această întrebare s-ar putea replica în mod rezonabil în felul descris mai sus.

4. Stări ce se prezintă pe sine

Următorul citat din Leibniz ne arată ce este evidența nemijlocită: "Apercepția nemijlocită a existenței noastre și a gândurilor noastre ne oferă primele adevăruri a posteriori, primele adevăruri despre fapte, sau, cu alte cuvinte, primele experiențe; tot așa cum propoziții identice conțin primele adevăruri a priori, primele adevăruri de rațiune, sau, cu alte cuvinte, primele iluminări. Nici unele, nici celelalte, nu pot fi demonstrate și ambele pot fi numite nemijlocite - primele, deoarece nu există nici o mediere între înțelegere și obiectele ei, celelalte, deoarece nu există nici o mediere între subiect și predicat" (Leibniz, "Noi eseuri despre intelectul omenesc", Cartea a VI-a, Cap. 9). (...)

Faptul de a gândi și faptul de a crede reprezintă cazuri paradigmatice de evidență nemijlocită. Să considerăm un om rezonabil care se gândește la un oraș precum Albuquerque sau care este convins că Albuquerque se află în New Mexico și să presupunem că el reflectează la întrebarea filosofică: "Ce temeiuri am pentru a crede că știu că orașul la care mă gândesc este Albuquerque sau pentru a fi convins că Aluquerque este în New Mexico?" (Desigur, această întrebare stranie abia dacă s-ar pune în împrejurări practice, deoarece nimeni nu întreabă "Ce temeiuri am pentru a gândi că Albuquerque este în New Mexico?" Întrebarea este socratică și, prin urmare, filosofică). Acea persoană ar putea răspunde astfel: "Motivul pentru care cred că știu că mă gândesc la un oraș pe care îl iau drept Albuquerque sau pentru care sunt convins că Albuquerque este în New Mexico este, pur și simplu, faptul că mă gândesc la un oraș pe care-l iau drept Albuquerque sau faptul că sunt convins că acest oraș este în New Mexico". Acest răspuns corespunde cu formula întemeierii nemijlocite:

Ceea ce mă îndreptățește să cred că știu că a este F este simplul fapt că a este F.

O persoană își prezintă temeiurile sale în favoarea unei propoziții doar prin reiterarea acelei propoziții. Acest tip de întemeiere nu este adecvat în raport cu întrebările discutate anterior. Astfel, pentru a răspunde la întrebarea "Ce temeiuri ai pentru a considera întemeiat faptul că s-ar putea să nu existe viață pe Lună?" ar fi incorect și exagerat doar să reiterăm "S-ar putea să nu existe viață pe Lună". Totuși, putem menționa temeiurile pe care le avem în favoarea anumitor propoziții care exprimă opiniile noastre sau gândurile noastre, doar prin reiterarea acestor propoziții. Prin urmare, se poate spune despre ele că se referă la ceea ce este menijlocit evident.

Împrumutând un termen tehnic de la Meinong, să spunem că dacă există ceva ce este nemijlocit evident pentru cineva, atunci există o anumită stare de lucruri care se "prezintă pe sine". Astfel, opinia mea că Socrate este muritor

reprezintă pentru mine o stare de lucruri care "se prezintă pe sine". Dacă am convingerea că Socrate este muritor, atunci, ipso facto, este evident pentru mine că eu cred că Socrate este muritor. Starea de lucruri - este "înțeleasă prin ea însăși" (vezi Meinong, "On Emotional Presentation", Evanston, Northwestern University Press, 1972, Secț. 1).

Alte stări care pot, în mod similar, să se prezinte pe sine sunt acelea descrise prin "cred că îmi amintesc că..." sau "mi se pare că îmi aduc aminte..." (spre deosebire de "amintindu-mi că...") și "cred că percep..." sau " mă gândesc că percep..." (spre deosebire de "percep"). A dori ceva, a spera ceva, a se mira cu privire la ceva, a vrea ceva, a iubi pe cineva, a urî pe cineva, pot fi, de asemenea, stări ce se prezintă pe sine. Aceste stări sunt ceea ce Leibniz desemnează prin termenul "gânduri" în fragmentul citat mai sus.

5. Natura stărilor ce se prezintă pe sine

Să încercăm acum să caracterizăm mai exact stările ce se prezintă pe sine. Dacă faptul că lui S i se pare, în acest moment, că are o durere de cap este o stare de lucruri ce se prezintă pe sine, atunci lui S i se pare că acum are o durere de cap și, mai mult decât atât, este evident pentru el că i se pare că are o durere de cap. Prin urmare, putem formula o definiție astfel:

D.2.1. h este o stare ce se prezintă pe sine pentru S la momentul t = Df h se petrece la momentul t și, în mod necesar, dacă h se petrece la momentul t, atunci h este evident pentru S la momentul t

O formulare alternativă ar fi aceasta:

h este o stare ce se prezintă pe sine pentru S la momentul t = Df h este adevărat la momentul t, și, în mod necesar, dacă h este adevărat la momentul t, atunci h este evident pentru S la momentul t.

Diferența dintre cele două tipuri de formulări va fi discutată în capitolul 5. Pentru moment, vom presupune că ele sunt interșanjabile și, în consecință, uneori vom spune că stările de lucruri se prezintă pe sine și alteori vom spune că propozițiile sunt cele ce se prezintă pe sine.

Vom observa că ceea ce decurge în mod logic dintr-o stare ce se prezintă pe sine nu trebuie să fie ea însăși o stare ce se prezintă pe sine. Va fi instructiv să considerăm trei exemple diferite cu privire la acest fapt.

1. Judecata exprimată prin propoziția "Mi se pare că mă doare capul" implică logic ceea ce este exprimat prin "2 plus 2 fac 4". Dar dacă prima propoziție se prezintă pe sine, cealaltă nu. Nu este necesar ca dacă a doua propoziție este adevărată atunci ea este și evidentă pentru mine. Ea ar putea fi adevărată chiar dacă eu nu exist.

2. Judecata exprimată prin propoziția "Mi se pare că mă doare capul" implică logic ceea ce este exprimat prin "Fie mi se pare că mă doare capul, fie toți corbii sunt negri". Dar a doua propoziție nu este în mod necesar astfel încât dacă ea este adevărată atunci ea este evidentă pentru mine. Ea ar putea fi adevărată chiar dacă eu nu exist.

3. Judecata exprimată prin propoziția "Mi se pare că mă doare capul" implică logic cea ce este exprimat prin "Eu exist". Dar a doua propoziție nu este în mod necesar astfel încât dacă ea este adevărată atunci este evidentă pentru mine. Ea ar putea fi adevărată chiar dacă eu dorm și, astfel, nimic nu este evident pentru mine.

[...]

6. O definiție a ceea ce este evident în mod nemijlocit

Conceptul evidenței nemijlocite este considerabil mai larg decât acela al stărilor ce se prezintă pe sine. O stare de lucruri ce se prezintă pe sine pentru S este în mod necesar astfel încât, dacă se petrece, atunci este evidentă pentru S. Prin urmare, putem spune că enunțul cartesian "Eu gândesc" exprimă ceea se prezintă pe sine pentru S, cu condiția ca S să gândească. Ar fi imposibil pentru S să gândească fără să fie evident pentru el că gândește. Dar enunțul "Există cineva care gândește"?. Dacă aderăm la tradiția reprezentată de Descartes și Leibniz, vom dori să spunem că dacă "eu gândesc" exprimă ceea ce este nemijlocit evident, atunci același lucru este valabil și pentru "există cineva care gândește". Dar a doua propoziție nu este, conform definiției de mai sus, o propoziție care să se prezinte pe sine. Nu este necesar ca, dacă există cineva care gândește, atunci acest fapt să fie evident pentru S. (Dacă cineva gândește în timp ce S doarme, nu este necesar ca faptul că cineva gândește să fie evident pentru S). Dar, putem presupune, nu este posibil ca cineva să accepte propoziția pe care o va exprima prin "Eu gândesc" fără să accepte, de asemenea, propoziția că cineva gândește. Prin urmare, să spunem:

D.2.2. h este nemijlocit evident pentru S = Df h este logic contingent și există e astfel încât (i) e se prezintă pe sine pentru S și (ii) în mod necesar, oricine acceptă e acceptă h.

Acele propoziții care sunt ele însele stări ce se prezintă pe sine vor fi, de asemenea, conform acestei definiții, nemijlocit evidente.

[...]

Capitolul al patrulea Despre ceea ce este evident în mod mijlocit
1. Întemeierea a ceea ce este evident în mod mijlocit

Despre acele "adevăruri de fapt" care sunt cunoscute, dar nu sunt nemijlocit evidente, se poate spune că sunt evidente în mod mijlocit. Prin urmare, despre tot ceea ce știm despre "obiecte externe", despre alți oameni și despre trecut, se poate spune că este evident în mod mijlocit. (...)

Așadar, ce rezultă cu privire la întemeierea acelor propoziții care sunt evidente în mod mijlocit? Am putea spune că ele sunt întemeiate în trei moduri diferite: (1) Ele ar putea fi întemeiate pe baza anumitor relații pe care le au cu ceea ce este nemijlocit evident. (2) Ele ar putea fi întemeiate pe baza anumitor relații pe care le au unele cu altele. (3) Ele ar putea fi întemeiate, ca să zicem așa, pe baza propriei naturi și în mod independent de relațiile pe care le au cu orice altceva.

Termenul "fundaționalism" este utilizat uneori pentru orice concepție care pune accentul pe prima dintre cele trei modalități de întemeiere. Termenii "teorie coerentistă" sau "coerentism" sunt utilizați uneori pentru orice concepție care pune accentul pe a doua cale. Dar nu dispunem de o utilizare general acceptată a acestor termeni și poate că ar fi mai bine să-i evităm. (Între concepțiile care au fost etichetate drept "fundaționaliste" se află și următoarele: (1) concepția că unele propoziții sunt nemijlocit evidente; (2) orice concepție care se bazează pe toate cele trei presupoziții prezentate mai sus; (3) orice concepție care ridică problemele expuse la începutul acestui capitol). Și s-ar părea că adevărul în legătură cu această chestiune, după cum vom vedea, este acela că ceea ce este indirect evident poate fi întemeiat în oricare dintre cele trei moduri. (Potrivit unei anumite teorii a cunoașterii care este susținută de unii filosofi contemporani, concepția expusă în această lucrare este considerată drept una care supraevaluează "fundaționalismul").

Dar nu omitem oare calea cea mai autentică de întemeiere epistemică? Astfel, cineva ar putea obiecta: "Cea mai bună justificare pe care am putea să o avem pentru o propoziție dată ar fi faptul că ea provine dintr-o sursă demnă de încredere. Ce ar putea fi mai rezonabil decât acceptarea verdictului unei asemenea surse, indiferent dacă sursa este o autoritate, un calculator, un organ de simț, ori un alt fel de facultate psihologică, ori știința însăși?" Desigur, răspundem că este rezonabil să luăm în seamă încrederea unei persoane într-o anumită sursă care este de asemenea natură încât acea persoană știe că sursa respectivă este demnă de încredere sau are bune temeiuri sau motive sau dovezi pentru a crede că este demnă de încredere. În cercetarea teoriei cunoașterii ne preocupă natura acestor temeiuri sau motive sau dovezi pe care cineva le-ar putea avea pentru a

crede că o sursă sau o autoritate sunt demne de încredere. (Probabil că acest ultim punct de vedere este cel mai bine înțeles dacă reflectăm la următoarea obiecție ipotetică și la modul cum ar putea cineva să răspundă: "Cea mai bună justificare de care este posibil să dispunem pentru a accepta orice propoziție dată este faptul că acea propoziție este un membru al clasei propozițiilor adevărate. Și în cele din urmă, ce ar putea fi mai rezonabil decât a restrânge opiniile cuiva la propozițiile care sunt adevărate?").

[...]

5. Percepție și "stări ce se prezintă pe sine"

Să presupunem, din nou, că avem în vedere o persoană rațională, S, care realizează o critică a întemeierii cunoașterii de felul celei pe care am încercat să o descriem la începutul capitolului al doilea. S se întreabă, cu privire la diferite lucruri pe care le știe sau crede că le știe, asupra temeiurilor pe care le are pentru a crede că știe aceste lucruri. Reamintim, el își pune aceste întrebări nu pentru a discredita sau pentru a arunca îndoiala asupra cunoștințelor sale, ci pentru a identifica anumite principii generale cu privire la natura cunoașterii și a întemeierii.

Pentru a răspunde la întrebarea "Ce mă îndreptățește să cred că știu cutare lucru?" S poate spune: "Justificarea pe care o am pentru a crede că știu cutare lucru este faptul că eu știu că lucrurile stau așa-și-așa". Să exprimăm această idee pe scurt spunând: S își justifică pretenția sau opinia sa că știe cutare lucru cu ajutorul propoziției că el știe că lucrurile stau așa-și-așa.

Spre deosebire de Carneade, noi vom accepta caracterul nemijlocit evident pentru S al "stărilor ce se prezintă pe sine". Primul dintre principiile noastre epistemice este de fapt o schemă care ne permite să abreviem nenumărate principii epistemice:

(A) Faptul de a fi F al lui S este astfel încât, dacă are loc, atunci faptul că S este F este pentru S o stare ce se prezintă pe sine.

Ne vom imagina că, pentru a înlocui "F", avem o listă de diferite predicate, fiecare de asemenea fel încât oferă o descriere a unei stări care pentru S este o stare ce se prezintă pe sine. Aceste exemplificări ale principiului A ar fi următoarele: "Faptul că lui S un lucru îi apare roșu este astfel încât, dacă se petrece, atunci faptul că lui S un lucru i se pare roșu este o stare ce se prezintă pe sine . "Faptul că S se întreabă dacă toți oamenii sunt muritori este astfel încât, dacă se petrece, atunci faptul că S se întreabă dacă toți oamenii sunt muritori este o stare ce se prezintă pe sine.

Şi acum, precum Carneade, putem reveni asupra percepţiei. Dar vom deosebi între două subspecii ale percepţiei şi vom spune, despre prima, că ne oferă ceea ce este rezonabil, iar despre cealaltă, că ne oferă ceea ce este evident.

Limbajul comun ne face greutăţi din acest punct de vedere. Astfel, cele mai multe dintre cuvintele care se referă la percepţie - de exemplu, "percep", "văd" şi "aud" - ridică anumite probleme de interpretare Cum ar trebui să interpretăm propoziţiile în care asemenea cuvinte sunt urmate de conjuncţia "că"? Să considerăm, de exemplu, propoziţiile "El percepe că o pisică se află pe acoperiş", "El o vede că stă acolo" şi "El o aude că face un zgomot supărător". Când utilizăm în acest mod cuvinte care denumesc percepţii, oare ne obligă aceste expresii să admitem realitatea a ceea ce este exprimat de propoziţia subordonată? Implică propoziţia "El percepe că o pisică se află pe acoperiş" faptul că pe acoperiş este o pisică? Implică propoziţia "El o vede că stă acolo" faptul că o pisică chiar stă acolo? Implică propoziţia "El o aude că face un zgomot supărător" faptul că există ceva care face un zgomot supărător?

Din nefericire, adevărul este că aceste propoziţii au un caracter ambiguu. Ele pot fi interpretate diferit. Putem interpreta propoziţiile în asemenea mod încât să aibă astfel de implicaţii. Dar putem să le interpretăm astfel încât să nu aibă. Cu privire la ultimul exemplu putem spune, fără contradicţie. "Ei bine, el percepe că acolo se află o pisică, dar este evident că el are iarăşi o halucinaţie; El vede întotdeauna o pisică sau altceva dar în realitate acolo nu se află nimic cu adevărat."

N-ar avea nici un rost să încercăm să decidem dacă una sau alta dintre cele două utilizări este incorectă. Dar dacă tot avem de gând să vorbim despre percepţie, vom decide cum vom utiliza termenii şi astfel vom fi siguri că, de vreme ce am decis să-i utilizăm într-un anumit mod, nu-i vom utiliza, niciodată, şi în celălalt mod.

Aşadar, să utilizăm cuvintele care denumesc percepţii în primul mod. Propoziţia "El percepe că acolo se află o pisică" va implica, în utilizarea noastră, faptul că acolo se află o pisică. În acest caz, cum vom descrie starea unui om care are halucinaţii, cel pe care l-am avut în vedere mai sus când am spus "El percepe că acolo se află o pisică, dar este evident că are iarăşi halucinaţii"? Cea mai simplă procedură ar fi să spunem "El crede că percepe că acolo se află o pisică" sau "El este convins că percepe că acolo se află o pisică"

Alternativa la "El crede (sau este convins) că percepe că acolo se află o pisică" ar fi "El presupune existenţa unei pisici acolo". O asemenea alternativă are anumite avantaje faţă de "El crede (sau este convins) că percepe" deoarece ultima expresie, în utilizarea ei obişnuită, poate sugera un mai mare grad de reflecţie asupra propriilor percepţii Totuşi, din punct de vedere gramatical,

propoziția "El crede (sau este convins) că percepe" este mai convenabilă deoarece poate fi utilizată cu conjuncția "că" și se poate adapta mai multor percepții specifice precum "El este convins că vede" și "El este convins că aude". De aceea vom utiliza "este convins că percepe" în loc de "presupune". Dar când spunem "El este convins că o pisică se află acolo" vom presupune că această propoziție înseamnă că el are doar o experiență spontană, neînsoțită de reflecție, una pe care în condiții normale ar exprima-o prin "Eu percep că..."

Putem să considerăm acum următorul principiu formulat în spiritul lui Comeade: Dacă o persoană S crede că percepe ceva ce este F, atunci propoziția că el percepe ceva ce este F este pentru el una rezonabilă. Iar cuvântul "percepe" prezent în formularea acestui principiu, îl vom putea substitui cu alte cuvinte din aceeași familie, de exemplu, "observă", "vede", "aude", "simte".

Un asemenea principiu a fost propus în prima prima ediție a acestei cărți. Totuși, Herbert Heilderberger a arătat că este necesară o anumită modificare. El a observat că, în formă inițială, principiul susține că dacă un om crede că percepe un anumit obiect care este galben, atunci propoziția că el percepe acel obiect care este galben și propoziția că acel obiect este galben sunt rezonabile pentru el. Dar să presupunem că acel om cunoaște următoarele fapte: există o lumină galbenă care luminează asupra obiectului respectiv, și, pe de altă parte, el își reamintește că în urmă cu un timp a perceput că obiectul este alb și că în acel moment nu era o lumină colorată care să lumineze obiectul. Presupunem că, în ciuda acestor dovezi evidente, el este convins că percepe un obiect galben. N-ar fi corect să spunem că pentru omul nostru propoziția că obiectul este galben este una rezonabilă. Doar din faptul că un om este convins că percepe ceva care are o anumită proprietate F nu rezultă, în consecință, că propoziția că ceva este F este una rezonabilă pentru el. Astfel, în exemplul nostru, el poate dispune de alte dovezi care, dacă sunt combinate cu dovezile pe baza cărora este convins că percepe ceva ce are proprietatea F, pot face extrem de nerezonabilă propoziția că ceva este F. (Herbert Heidelberger, în "Chisholm's Epistemic Principles", Nous, III, (1969), 73-82).

Să considerăm un exemplu întrucâtva diferit. Presupunem că un om este convins că percepe o oaie, ceea ce înseamnă că el ia drept o oaie ceea ce se află în fața sa pe câmp. Dar, de asemenea, el are toate motivele pentru a crede că simțurile sale îl înșeală. Poate că a spus că se va înșela. Sau poate că știe că alții, aflați în situația specifică în care se întâmplă să se găsească el, s-au înșelat. Și ei au crezut că au văzut o oaie, dar acolo nu era nici o oaie care să fie văzută. Într-un asemenea caz, propoziția că el a perceput o oaie, nu va putea fi rezonabilă pentru el.

Putem spune că dacă o persoană crede că vede ceva ce este o oaie și nimic altceva din ceea ce știe nu tinde să confirme propoziția că el nu vede o oaie (adică dacă nimic din ceea ce știe nu tinde să discrediteze datele sale senzoriale), atunci propoziția că vede o oaie este dincolo de orice îndoială rezonabilă pentru el. În acest caz, putem spune, într-un sens mai general, că pentru orice subiect S, dacă (i) S crede că percepe ceva ce este F și dacă (ii) nici o propoziție care este acceptabilă pentru el nu este astfel încât împreună cu altele să tindă să confirme faptul că el nu percepe ceva ce este F, atunci (iii) este dincolo de orice îndoială rațională faptul că el percepe ceva ce este F.

Pentru a prezenta acest principiu și altele asemănătoare într-o formă prescurtată, vom introduce următoarea definiție:

D.4.3. S crede fără motive de îndoială că p = Df (i) S crede că p și (ii) nici o conjuncție de propoziții care sunt acceptabile pentru S nu tinde să confirme negația propoziției că p.

Acum putem exprima principiul întemeierii astfel:

(B) Pentru orice subiect S, dacă S crede, fără motive de îndoială, că percepe ceva ce este F, atunci din punctul de vedere al lui S este dincolo de orice îndoială rezonabilă faptul că el percepe ceva ca fiind F.

Putem presupune că, dacă faptul că S percepe ceva ca fiind F este dincolo de orice îndoială rezonabilă din punctul de vedere al lui S, atunci, de asemenea, faptul că ceva este F este, din punctul de vedere al lui S, dincolo de orice îndoială rezonabilă. Verbul "percepe" din definiție îl putem înlocui cu orice alt verb din aceeași familie, de exemplu, "vede", "aude", "simte", "observă".

Prin formularea principiului B cu adăugirea "fără motive de îndoială" excludem cauzele care au falsificat versiunea nerevizuită a principiului. Prima persoană credea că percepe ceva culoare galbenă, dar, de asemenea, avea dovezi independente pentru a presupune că nu percepe ceva de culoare galbenă. A doua persoană credea că percepe o oaie pe câmp, dar, de asemenea, avea dovezi independente pentru a presupune că nu percepe o oaie pe câmp. Astfel, în nici unul dintre aceste cazuri nu putem spune despre opinia bazată pe percepție a fiecăreia dintre cele două persoae că a fost "liberă de orice motive de îndoială".

Afirmăm, prin urmare, că înainte de a putea decide dacă o propoziție desre percepții este rezonabilă, trebuie mai întâi să constatăm că o altă propoziție este întemeiată? Nu. Noi spunem, mai degrabă, că înainte de a putea decide dacă o propoziție despre percepție este rezonabilă, trebuie mai întâi să stabilim că alte propoziții nu sunt acceptabile din punct de vedere epistemologic. Principiul B spune că, atâta timp cât anumite propoziții nu sunt acceptabile, opinia bazată pe percepție a unei persoane este rezonabilă.

Se mai poate observa că principiul B reprezintă numai o condiție suficientă pentru a spune că o propoziție despre percepții este dincolo de orice îndoială rațională. Dar el nu reprezintă o condiție necesară. Din faptul că o persoană satisface condițiile antecedentului principiului B, nu rezultă că pentru acea persoană o propoziție despre percepții este dincolo de orice îndoială rațională. Dar nimic din ceea ce am spus nu implică faptul că, dacă o propoziție despre percepție este dincolo de orice îndoială rațională pentru un anumit subiect S, atunci S satisface condițiile antecedentului principiului B (...).

traducere de Constantin Stoenescu

W. V. Quine - **Două dogme***

[...]

Ca empirist, eu continui să gândesc despre schema conceptuală a științei ca un instrument, în ultimă instanță, pentru prezicerea experienței viitoare în lumina experienței trecute. Obiectele fizice sunt conceptual introduse în situație ca intermediari convenabili nu prin definirea lor în termenii experienței, ci pur și simplu ca stipulări[1] ireductibile, comparabile epistemologic cu zeii lui Homer. Din punctul meu de vedere, al unui fizician laic, cred în obiectele fizice, și nu în zeii lui Homer; și consider că este o eroare științifică să crezi altfel. Dar din punctul de vedere al situației epistemologice, deosebirea obiectelor fizice de zei este numai una de grad, nu de gen. Ambele tipuri de entități pătrund în concepția noastră numai ca stipulări culturale. Mitul obiectelor fizice este epistemologic superior multor mituri prin aceea că el s-a dovedit mai eficace decât altele ca instrument pentru a introduce o structură practică în fluxul experienței.

Stipularea nu se oprește la obiectele fizice macroscopice. Obiectele la nivelul atomic sunt *introduse* pentru a face legile obiectelor macroscopice și, în ultimă instanță, legile experienței mai simple și mai practice; și nu trebuie să așteptăm sau să cerem definiția completă a entităților atomice și subatomice în termenii celor macroscopice, mai mult decât definirea lucrurilor macroscopice în termenii datelor senzoriale. Știința este o continuare a simțului comun și ea continuă procedura oportună a simțului comun de a umfla ontologia pentru a simplifica teoria.

Obiectele fizice, mici și mari, nu sunt singurele stipulări. Forțele constituie un alt exemplu; și, într-adevăr, se spune în prezent că granița dintre energie și materie este perimată. De altfel, entitățile abstracte care alcătuiesc substanța matematicii - în ultimă instanță clasele și clasele de clase ș. a. - sunt alte stipulări în același spirit. Epistemologic, acestea sunt mituri în aceeași situație cu obiectele fizice și cu zeii, nici mai bune, nici mai rele, cu excepția diferențelor privind gradul cu care ele fac mai eficiente relațiile noastre cu experiențele sensibile.

---

* După Ilie Pârvu (ed), **Epistemologie. Orientări contemporane**, Ed. Politică, București, 1974, pp 56-58 Apărut în **From a Logical Point of View**, Cambridge, Mass , Harvard University Press, 1961

[1] Vezi p 17 (*On What There Is*)

Algebra generală a numerelor raționale și irațională este subdeterminată de algebra numerelor raționale, dar este mai regulată și mai convenabilă și ea include algebra numerelor raționale ca o "parte a leului"[2]. Știința totală, matematică, naturală și umană este subdeterminată de experiență, mult mai extrem însă. Limita sistemului trebuie ținută în acord cu experiența; restul, cu toate miturile și ficțiunile elaborate, are ca obiectiv simplicitatea legilor.

Problemele ontologice, în această concepție, sunt paralele cu problemele științei naturii[3]. Să considerăm problema dacă se apreciază clasele ca fiind entități. Aceasta, cum am argumentat în altă parte[4], este problema dacă se cuantifică asupra variabilelor care iau clasele ca valori. Carnap ("Empiricism, Semantics and Ontology") a susținut că aceasta nu e o problemă factuală, ci una de alegere a unei forme a limbajului convenabilă, a unei scheme sau rețele conceptuale convenabile pentru știință. Cu aceasta eu sunt de acord, dar numai cu condiția ca același lucru să fie admis cu privire la ipotezele științifice în general. Carnap însuși a recunoscut (în lucrarea citată, p. 354 n.) că este în stare să mențină un dublu standard pentru problemele ontologice și pentru ipotezele științifice numai admițând o absolută distincție între analitic și sintetic; dar nu trebuie să mai repet că aceasta e o distincție pe care eu o resping[5].

Problema cu privire la existența claselor mi se pare mai mult o chestiune asupra schemei conceptuale convenabile; problema existenței centaurilor sau a caselor din cărămidă pe Elm Street mi se pare mai mult o chestiune de fapt. Dar am susținut că această diferență este numai de grad și că se întemeiază pe înclinația noastră pragmatică vagă de a ajusta un fir din țesătura științei mai degrabă decât altul în acomodarea unei experiențe oarecare speciale recalcitrante. Conservatismul este reprezentat în asemenea alegeri; de asemenea și căutarea simplicității.

Carnap, Lewis și alții iau o poziție pragmatică în problema alegerii între formele limbajelor, a cadrelor conceptuale științifice, dar pragmatismul îi părăsește la granița imaginară dintre analitic și sintetic. Respingând o asemenea graniță, eu îmbrățișez un pragmatism mai complet. Fiecare om are o moștenire științifică plus un baraj al stimulilor senzoriali, iar considerațiile care îl ghidează în deformarea moștenirii lui științifice pentru a corespunde cu provocările senzoriale continue sunt, în cazul când sunt raționale, pragmatice.

traducere de Ilie Pârvu

---

[2] Vezi p 18 (*On What There Is*)

[3] "L'ontologie fait corps avec la science elle-même et ne peut en être séparée" (E Meyerson, *Identité et realité*, Paris, 1908, ed 4, 1932)

[4] *On What There Is*, p 12, *Logic and the Reification of Universals*, p. 102 (capitolele I și, respectiv, VI din *From a Logical Point of View* (n trad)

[5] Pentru o expunere efectivă a altor temeri asupra acestei distincții vezi M. White, *The Analytic and the synthetic, an untenable dualism*, în Sidney Hook (ed), *John Dewey Philosopher of Science and Freedom*, New York, Dial Press, 1950, p 316-330

Gilbert Harman - **Gândirea***

Capitolul I. Introducere.

4. Psihologismul

Reamintesc că scopul nostru nu este să respingem argumentele scepticului, ci să învățăm de la el[1]. Am arătat că argumentul sceptic duce la o concluzie pe care nu o acceptăm. Deși nu acceptăm concluzia, putem, totuși, să învățăm ceva din argumentul sceptic, de vreme ce orice argument poate fi întors pe toate fețele. Dacă presupunem că concluzia sceptică este falsă, atunci putem considera faptul că un argument duce la scepticism drept o dovadă că fie argumentul este nevalid, fie că una dintre premise este falsă. Dacă argumentul este valid în mod evident, atunci acest fapt poate fi folosit pentru a demonstra falsitatea uneia dintre premise.

De exemplu, de unde știi că alți oameni au același fel de experiențe cu cele pe care le ai tu? Să presupunem că vei conchide că ei au aceleași experiențe pe baza comportamentului lor. Ce întemeiază această inferență? Cum poți exclude cazul inversării spectrului[2] sau cazul unor automate lipsite de trăiri? Dacă asemenea probleme sunt abordate în mod deschis, ar trebui să afirmi, de exemplu, că inferența inductivă reprezintă cea mai simplă și mai plauzibilă explicație. Apoi ar trebui să arăți că ipotezele uzuale sunt mai simple și mai plauzibile decât celelalte. Dar la ce criterii de simplitate și plauzibilitate vei putea apela pentru a desăvârși argumentul?

---

* Gilbert Harman - **Thought**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973

[1] Scepticismul radical este definit de Harman drept "teza că nu vom avea niciodată nici cel mai slab motiv pentru a crede ceva" și trebuie deosebit de ideea comună că "nimic nu poate fi cunoscut în mod sigur și că nu putem fi niciodată absolut siguri de ceva" (p 3)

[2] De exemplu, poate că lucrurile care ți se par roșii, lui i se par verzi, iar lucrurile care ți se par albastre, lui i se par portocalii" (p 4)

Sugestia mea este să schimbăm perspectiva. Va trebui să consideri faptul că accepți o ipoteză drept un indiciu că ipoteza este mai simplă și mai plauzibilă decât altele. Faptul că accepți o ipoteză cu privire la alte minți care este contrară ipotezei inversării spectrului, dovedește că ipoteza uzuală este mai simplă, deloc ad-hoc și mai plauzibilă. Sugestia este că, dacă studiem această ipoteză și altele pe care le acceptăm, am putea începe să învățăm câte ceva despre ceea ce face ca o ipoteză să fie mai bună pentru noi, adică, mai bună.

La fel stau lucrurile și în cazul cunoașterii lumii externe. Faptul că accepți ipoteza existenței lumii externe dovedește că este rezonabil să o accepți. Mai precis, ca rezultat, cel puțin în parte, al propriei experiențe perceptuale, vei crede că acum citești o carte intitulată "Thought". Aplicând strategia propusă, rezultă că avem în acest caz o inferență îndreptățită. Ipoteza că citești acum o astfel de carte oferă cea mai bună explicație a ceea ce simți, date fiind alte lucruri pe care le crezi. Ea oferă o explicație mai bună decât presupunerea că în acest moment visezi sau ești înșelat de către un calculator răuvoitor. Dacă vrem să aflăm mai multe despre acest tip de inferență îndreptată spre cea mai bună explicație, atunci va trebui să cercetăm și alte cazuri de cunoaștere perceptuală.

[...]

5. Cunoaștere și inferență inconștientă

Mulți filosofi resping ideea potrivit căreia cunoașterea se bazează în ultimă instanță pe o inferență care pornește de la datele furnizate de experiența senzorială nemijlocită.. De exemplu, ei argumentează, de regulă, că suntem complet inconștienți de modul în care lucrurile influențează văzul, auzul, gustul, simțul tactil etc. Unui pictor îi este necesară o instruire prealabilă serioasă pentru a ajunge să poată vedea lucrurile așa cum arată ele. (Cât de des observăm că umbrele sunt colorate?). Dar dacă suntem rareori conștienți de datele senzoriale de care dispunem, cum poate atunci cunoașterea noastră despre lume să se bazeze pe inferențe care pornesc de la asemenea date?

Mulți filosofi vor fi înclinați să spună că în cazurile unor percepții (vizuale) normale noi nu inferăm că ceva există, ci, pur și simplu, vedem ceea ce este. Ei vor argumenta că nu este necesar să inferi că există litere tipărite pe această pagină. "Dacă ai fi orb sau dacă ar fi întuneric, atunci vei putea infera că există litere tipărite pe această pagină. Dar nu este nevoie să faci o inferență de vreme ce poți vedea fiecare cuvânt". Ei susțin că în acest caz cuvântul "inferență" este întrebuințat greșit. Este clar că nu există nici un raționament conștient într-o percepție oarecare. Cum ar putea exista din moment ce nu suntem conștienți de premisele raționamentului? Filosofii au sugerat că este o dovadă de obscurantism

pur să credem că este posibil un raționament inconștient pe baza unor premise de care nu suntem conștienți, mai cu seamă dacă un asemenea raționament ar trebui să fie "instantaneu" (așa de rapid încât atunci când vezi această pagină știi deja că se află litere tipărite pe ea).

O dificultate cu care se confruntă aceste argumente este aceea că ele cer presupunerea că noi dispunem de o cale independentă de a arăta când are loc o inferență și când nu. Nu este clar de ce această presupunere este mai acceptabilă decât presupoziția sceptică după care noi știm de la bun început ce principii de inferență sunt valide. Presupun că singurul mod în care putem descoperi care sunt aceste principii ar fi să descoperim ce principii explică inferențele pe care noi le facem în realitate. În mod similar, singura cale de a descoperi dacă o persoană face inferențe ar fi să descoperim ce inferențe este necesar să fie presupuse pentru a explica cunoașterea de care dispune acea persoană. Putem răsturna acum argumentele pe care tocmai le-am prezentat. Cunoașterea lumii se bazează pe inferență. Dacă există cunoaștere despre lume în percepție, atunci există inferență în percepție. Dacă nu avem conștiința inferenței, atunci există inferență inconștientă. Dacă inferența trebuie să fie instantanee, atunci inferența nu cere timp. Dacă nu suntem conștienți de premise, atunci putem face inferențe fără să fim conștienți de premisele acestor inferențe.

[...]

Capitolul VIII. Cunoaștere și explicație

2. Inferența îndreptată spre cel mai bun enunț explicativ.

Dacă înlocuim termenul "cauză" cu expresia "din cauza", atunci obținem o descriere mai bună a inferenței. Din perspectiva acestei revizuiri, noi inferăm nu doar enunțuri de forma X cauzează Y, dar și, într-un mod mai general, enunțuri de forma Y din cauză că X sau X explică Y. O inferență inductivă este concepută drept inferența spre cel mai bun dintre enunțurile explicative concurente. Inferența îndreptată spre o explicație cauzală este un caz particular.

[...]

Inferăm deseori generalizări care explică, dar nu implică în mod logic cazurile corespunzătoare, deoarece ele sunt de forma În împrejurările C, cazurile de tip X tind să fie cazuri de tip Y. Asemenea generalizări pot fi inferate dacă ele oferă o explicație suficient de plauzibilă a tuturor cazurilor observate. De exemplu, din faptul că până acum medicii au avut în general dreptate când au afirmat că cineva este pe cale să facă pojar, eu infer că medicii, în condiții normale, pot să afirme, pe baza anumitor simptome, că cineva este pe cale să

facă pojar. Mai precis, infer că medicii au avut în general dreptate până acum din cauză că ei pot, în condiții normale, să afirme pe baza anumitor simptome că cineva urmează să aibă pojar. Aceasta este o explicație foarte slabă, dar este una autentică. Să o comparăm cu pseudo-explicația: "Medicii au în general dreptate când afirmă că cineva are pojar din cauză că ei pot să știe, în condiții normale și pe baza anumitor simptome, că cineva urmează să aibă pojar".

În mod similar, eu infer că o substanță este solubilă în apă pe baza faptului că ea s-a dizolvat când am amestecat-o cu apă. Aceasta este o explicație reală, fiind distinctă de pseudo-explicația "Această substanță se dizolvă în apă din cauză că este solubilă în apă". Și de această dată o generalizare explică un caz particular fără a implica în mod necesar acest caz, deoarece substanțele solubile în apă nu se dizolvă întotdeauna în apă.

Deși nu putem să deducem, pur și simplu, cazurile particulare din acest tip de generalizare, totuși, putem deseori să inferăm că generalizarea va explica unele dintre noile cazuri particulare. Inferența este legitimă dacă asertiunea explicativă Deoarece cazurile de tip X tind să fie cazuri de tip Y acest fapt explică de ce următorul X va fi Y este suficient de plauzibilă comparativ cu alte asertiuni concurente precum prin intervenția factorului Q vom împiedica următorul X să devină un Y. De exemplu, medicul îți spune că vei face pojar. Deoarece, de regulă, medicul are dreptate în această privință, voi infera că vei face pojar. Mai precis, infer că în condiții normale medicul are capacitatea de a spune când cineva va avea pojar, ceea ce explică faptul că medicul are dreptate și în acest caz. Enunțurile explicative în competiție nu sunt alte explicații ale faptului că medicul are dreptate, ci, mai degrabă, explicații ale situației în care medicul greșește, de exemplu, deoarece a interpretat greșit simptomele, ori tu ai simulat simptomele pojarului, ori aceste simptome sunt rezultatul altei afecțiuni. În mod similar, eu infer că această bucată de zahăr se va dizolva în ceai. Prin urmare, infer că solubilitatea zahărului în ceai va explica dizolvarea zahărului în acest caz. Explicațiile concurente ar explica de ce zahărul nu se dizolvă, de exemplu, deoarece avem o soluție deja suprasaturată de zahăr sau pentru că ceaiul este rece ca gheața etc.

[...]

Capitolul X. Concluziile ca sisteme de opinii

[...]

2. Inferența îndreptată spre cea mai bună explicație de ansamblu.

Sub influența unei concepții greșite asupra inferenței deductive am presupus în mod implicit că inferența inductivă este o trecere de la câteva premise deja acceptate la o concluzie pe care o vom accepta, o concluzie de forma X din

cauză că Y (și nu există nimic evident care să submineze această concluzie). Dar această concepție cu privire la premisele și concluziile unei inferențe inductive este greșită. Această înțelegere a concluziei unei inducții este greșită întrucât o asemenea inferență poate duce nu numai la acceptarea unor noi opinii, dar și la respingerea unor opinii prealabile. Mai mult decât atât, presupunerea că numai câteva premise sunt relevante este greșită, întrucât o inferență inductivă trebuie evaluată prin considerarea tuturor opiniilor cuiva.

Pentru o concepție mai corectă asupra inferenței inductive o vom considera pe aceasta drept o cale de modificare a ceea ce credem, prin adăugarea sau prin eliminarea anumitor opinii. "Premisele" noastre sunt toate opiniile noastre prealabile. "Concluzia" noastră este tot ceea ce rezultă. "Concluzia" noastră nu este un simplu enunț explicativ, ci o explicație mai mult sau mai puțin completă. Inducția este o încercare de a crește coerența explicativă a concepției noastre, de a o face mai completă, mai puțin ad-hoc și mai plauzibilă. În același timp, suntem conservatori. Noi tindem să minimalizăm schimbarea. Noi încercăm să facem cea mai mică schimbare în concepția noastră prealabilă, care va maximaliza coerența explicativă.

Concepția asupra inducției ca inferență îndreptată spre cea mai bună explicație de ansamblu conservă acele aspecte ale concepției noastre expuse anterior care permit o explicație a exemplelor lui Gettier, deși această explicație trebuie modificată într-o anumită măsură (așa cum am observat în secțiunea 5). Pe de altă parte, noua concepție nu presupune că există inferență deductivă în sensul în care există inferență inductivă, deoarece inferența deductivă nu este un proces de schimbare a opiniilor. Mai mult decât atât, noua concepție explică faptul că o inferență ne poate determina să respingem ceva acceptat anterior, întrucât o asemenea respingere poate fi parte a celei mai mici schimbări care maximalizează coerența (...).

4. Logică și inferență

Ideea că un argument deductiv este o inferență poate avea consecințe filosofice dezastruoase. De exemplu, ea poate acorda sprijin argumentelor sceptice și, pe lângă aceasta, face neplauzibile teoriile filosofice elaborate cu scopul de a combate aceste argumente sceptice. Dacă presupunem că opiniile trebuie să fie întemeiate prin deducerea lor din anumite opinii de bază, atunci vom presupune că există opinii în așa măsură de fundamentale încât nu pot fi întemeiate în vreun fel. Pentru a evita concluzia că aceste opinii trebuie să fie acceptate fără nici un temei vom presupune că ele pot fi considerate adevărate prin intuiție directă și imediată, probabil în virtutea cunoașterii pe care o avem asupra limbajului. (...)

Această direcție de gândire duce în etică la relativism și "noncognitivism". Noncognitivismul reprezintă ideea că nu vom putea niciodată să cunoaștem vreun adevăr moral deoarece nu există nici o cale de a deriva principiile noastre morale de bază din altceva, deoarece nu există un asemenea lucru precum conștiința nemijlocită a adevărurilor morale de bază și deoarece reprezintă o eroare ("eroarea naturalistă") să presupunem că cunoașterea înțelesului ne poate spune ceva interesant despre moralitate. Relativismul este concepția potrivit căreia fiecare persoană are propriile sale principii ultime, care diferă de la o persoană la alta în asemenea măsură încât nimeni nu poate dovedi că principiile sale sunt mai îndreptățite decât ale altcuiva.

Aceste puncte de vedere sceptice sunt slăbite (sau, cel puțin iau forme diferite) îndată ce se constată că tipul adecvat de întemeiere nu este un demers de derivare din principii de bază, ci este mai degrabă o chestiune de a arăta că o opinie se armonizează cu alte lucruri pe care le credem. Acest tip de întemeiere funcționează la fel de bine atât în cazul principiilor generale, cât și în cazul unor aspecte specifice.

[...]

Capitolul XI. Inferența în percepție

1. Cunoașterea perceptuală directă bazată pe inferență

Un prieten, Jones, intră în cameră, iar tu îl recunoști imediat. Pare firesc să spui că nu este necesar să inferi că Jones tocmai a intrat, de vreme ce poți vedea în mod nemijlocit cine este el. Cu toate acestea, cunoașterea ta se bazează pe inferență.

Dacă ceea ce urmează să știi este că Jones a intrat în cameră, faptul că îl vezi intrând nu este suficient pentru a-ți cauza convingerea că el a intrat în cameră. Opinia ta trebuie să fie una rezonabilă și este rezonabilă numai dacă este parte a unei concluzii rezonabile, date fiind opiniile tale prealabile împreună cu informațiile despre cum arată lucrurile din punctul tău de vedere. Să presupunem că Jones s-a deghizat astfel încât să arate precum Smith. Faptul că îl aștepți pe Jones te face să gândești "Iată-l pe Jones" atunci când el intră în cameră, chiar dacă, după ce vei delibera un moment, vei gândi "Stai! Acesta este Smith, nu Jones". Într-un asemenea caz, nu vei ajunge să știi că Jones a intrat în cameră. Această situație are sens deoarece percepția implică inferență. Nu știi deoarece inferența ta nu a fost întemeiată.

Să presupunem că Jones intră nemascat, dar opiniile tale prealabile includ informația că există în clădire cineva care seamănă destul de mult cu Jones

pentru a fi dublura sa. Atunci, deși faptul că îl vezi pe Jones te va face să crezi că Jones tocmai a intrat în cameră, nu vei ajunge să cunoști acest lucru, deoarece nu ai temeiuri suficiente pentru a crede așa ceva. Lucrurile stau așa deoarece inferența pe care ai facut-o pentru a ajunge să crezi că Jones a intrat în cameră nu a fost întemeiată.

[...]

Să considerăm următorul exemplu. Un om privește și ajunge la părerea că chiar în fața sa se află o lumânare. Acolo chiar se află o lumânare, însă o oglindă se interpune pentru a reflecta lumina unei lumânări care se află, de fapt, de cealaltă parte. Opinia privitorului este întemeiată și adevărată, dar el nu cunoaște. Dacă opinia sa este rezultatul unei inferențe, eșecul încercării sale de a cunoaște este ușor de înțeles. Deoarece o inferență încearcă să găsească cea mai bună explicație de ansamblu, el inferă o explicație cu privire la modul cum arată lucrurile. El inferă că lucrurile arată pentru el ca și cum s-ar afla o lumânare în fața lui, deoarece există o lumânare acolo și deoarece există o legătură firească între modul în care arată lucrurile și modul în care lucrurile sunt de fapt. Întrucât explicația este esențială pentru concluzia sa, dar este falsă, el nu va ajunge să cunoască faptul că în fața sa se află o lumânare, deși opinia sa este întemeiată și adevărată.

Presupunerea că opinia sa se bazează pe o inferență permite ca acest exemplu de tip Gettier să fie explicat la fel ca altele. Dacă o asemenea presupunere nu a fost făcută, atunci este îndoielnic că ar putea fi dată altă explicație acestui exemplu și altor exemple de tip Gettier.

[...]

3. Datele senzoriale

Când îl vezi pe Jones în cameră, lumina care pătrunde prin globul ocular îți stimulează nervul optic și declanșează un proces care culminează cu formarea opiniei că Jones se află în cameră. Dacă s-a acceptat că o opinie este rezultatul unei inferențe, atunci este firesc să presupunem că stimularea nervului optic cauzează experiența senzorială pe care o vei utiliza ulterior ca bază a inferenței. Stimulii care acționează asupra retinei fac ca lucrurile să apară pentru tine ca și cum Jones ar fi în cameră. Apoi vei infera că ele apar în acest fel deoarece Jones este în cameră.

Problema noastră în acest caz este aceea că anumite caracteristici ale modului în care lucrurile apar sunt determinate de inferență. De exemplu, raționamente care implică suprapuneri, înclinații ale suprafețelor și reprezentări în perspectivă cu privire la localizarea aparentă a obiectelor. Inferența intervine mai înainte ca modul cum arată lucrurile să fie pe deplin determinat.

Dintr-un alt punct de vedere, diferența dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că sunt ele reflectă o diferență între inferențele automate și inferențele care cer o anumită atenție. Să considerăm ceea ce se întâmplă atunci când, în timp ce conduci un autoturism, discuți cu pasagerul de lângă tine. Dacă ești familiarizat cu drumul, atunci nu este necesar să acorzi prea mare atenție conducerii. Te poți concentra asupra conversației. Ai învățat răspunsuri automate complexe care îți permit să te strecori prin trafic, să depășești anumite autoturisme, să lași să te depășească altele, să semnalizezi pentru o schimbare de direcție, să schimbi banda dacă traficul este prea intens pe banda pe care ești înscris, toate acestea fără a-ți îndepărta nici un moment gândurile de la conversație. În aceste situații faci inferențe automate care sunt responsabile pentru diferite alegeri. În alte situații conducerea autoturismului cere atenție. Dacă drumul este nefamiliar, atunci a avea încredere în reacțiile automate poate duce la omiterea intersecției în care trebuie să virezi. Într-un asemenea caz raționamentul decisiv trebuie să fie mai puțin automat.

Modul cum arată lucrurile este rezultatul inferențelor automate de felul celor pe care le utilizăm în construirea percepției vizuale. Distincția dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că ele sunt se impune deoarece o persoană nu poate întotdeauna să se bizuie pe deprinderi automate de inferență, ci, uneori, își concentrează atenția și ajunge la concluzii relativ neobișnuite. Observăm că atunci când o persoană conduce în mod automat, ea va reacționa direct față de cum arată lucrurile, de exemplu, va apăsa brusc frâna, fără a se gândi, atunci când ia mișcarea umbrei unui nor drept un copil care fuge în stradă. Diferența dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că ele sunt apare atunci când nu ne bazăm, pur și simplu, pe asemenea deprinderi și reacții automate, ci ne încordăm atenția și ne orientăm conștienți vederea..

Modul cum arată lucrurile se constituie printr-o reprezentare care rezultă dintr-o inferență de tip automat. Aceasta explică de ce lucrurile continuă să arate altfel decât cum sunt mult timp după ce am devenit convinși de faptul că ele sunt altfel decât cum arată. Păstrăm tendința de a infera în vechiul mod. Pe de altă parte, inferențele noastre automate pot fi într-o anumită măsură modificate prin practică, ceea ce explică de ce o persoană care poartă ochelari care răstoarnă imaginea cu susul în jos ajunge, până la urmă, să vadă totul răsturnat. Când, în cele din urmă, persoana își scoate ochelarii, totul i se va părea cu susul în jos deoarece obișnuințele sale automate de inferență s-au schimbat între timp (Pitcher, op. cit. p.152-171).

5. Ceea ce este dat

Cunoașterea perceptuală directă se bazează pe inferență, dar nu numai pe inferența care pornește de la opinii prealabile, deoarece în acest caz n-ar mai avea nici o legătură cu percepția. Percepția trebuie să ne ofere date care nu sunt ele însele rezultatul inferenței, dar care fac cu putință inferența pe care se bazează cunoașterea perceptuală. Ceea ce este dat nu poate fi oferit de experiența senzorială întrucât această experiență este constituită din reprezentări care sunt ele însele produsul unei inferențe mai mult sau mai puțin automat. Atunci, ce ar putea fi aceste date?

Presupun că aceste date sunt stimulări senzoriale care asigură input-ul pentru sistemul complex de procesare a informației alcătuit din creier și sistemul nervos. Cunoașterea perceptuală se bazează pe inferența care provine de la stimulări senzoriale. Dar această apreciere trebuie interpretată foarte atent. Căci iată următoarea obiecție:

O persoană oarecare care percepe ceva cunoaște puțină psihologie și nu știe nimic despre stimulările care acționează asupra nervului său optic. Astfel, dacă datele care îi sunt necesare pentru inferență includ asertiuni despre stimulările senzoriale care acționează asupra sa, el nu va crede în aceste date. Dar cum poate o inferență care pornește de la anumite date să fie atribuită cuiva dacă acea persoană nu crede în acele date? Pentru a atribui cuiva o inferență ar trebui să întrebuințăm greșit conceptul tradițional de inferență. Așadar, cunoașterea perceptuală directă nu poate fi rezultatul inferenței care pornește de la stimulări senzoriale dacă termenul "inferență" este utilizat într-un sens apropiat de cel tradițional.

Pentru a înfrunta această obiecție trebuie să considerăm ceea ce este presupus de asertiunea că inferența perceptuală este o inferență care pornește de la stimulări senzoriale. Acest fapt nu ar trebui interpretat în sensul că inferența unei persoane care percepe se bazează pe datele care conțin anumite asertiuni despre stimulări senzoriale, deoarece, în acest caz, obiecția ar merge mai departe de vreme ce o persoană oarecare care percepe nu are nici o opinie cu privire la stimulările senzoriale. Asertiunea că inferența perceptuală pornește de la stimulări senzoriale ar putea fi interpretată, mai degrabă, în sensul că stimulările senzoriale sunt folosite de cel ce percepe ca reprezentări care constituie datele inferenței sale. Datele de bază nu sunt despre stimulări senzoriale, ele sunt stimulări senzoriale. Stimulările senzoriale sunt folosite de cel ce percepe ca reprezentări nelingvistice care nu pot fi cu ușurință exprimate în cuvinte.

Dintr-un alt punct de vedere, diferența dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că sunt ele reflectă o diferență între inferențele automate și inferențele care cer o anumită atenție. Să considerăm ceea ce se întâmplă atunci când, în timp ce conduci un autoturism, discuți cu pasagerul de lângă tine. Dacă ești familiarizat cu drumul, atunci nu este necesar să acorzi prea mare atenție conducerii. Te poți concentra asupra conversației. Ai învățat răspunsuri automate complexe care îți permit să te strecori prin trafic, să depășești anumite autoturisme, să lași să te depășească altele, să semnalizezi pentru o schimbare de direcție, să schimbi banda dacă traficul este prea intens pe banda pe care ești înscris, toate acestea fără a-ți îndepărta nici un moment gândurile de la conversație. În aceste situații faci inferențe automate care sunt responsabile pentru diferite alegeri. În alte situații conducerea autoturismului cere atenție. Dacă drumul este nefamiliar, atunci a avea încredere în reacțiile automate poate duce la omiterea intersecției în care trebuie să virezi. Într-un asemenea caz raționamentul decisiv trebuie să fie mai puțin automat.

Modul cum arată lucrurile este rezultatul inferențelor automate de felul celor pe care le utilizăm în construirea percepției vizuale. Distincția dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că ele sunt se impune deoarece o persoană nu poate întotdeauna să se bizuie pe deprinderi automate de inferență, ci, uneori, își concentrează atenția și ajunge la concluzii relativ neobișnuite. Observăm că atunci când o persoană conduce în mod automat, ea va reacționa direct față de cum arată lucrurile, de exemplu, va apăsa brusc frâna, fără a se gândi, atunci când ia mișcarea umbrei unui nor drept un copil care fuge în stradă. Diferența dintre modul cum arată lucrurile și modul cum credem că ele sunt apare atunci când nu ne bazăm, pur și simplu, pe asemenea deprinderi și reacții automate, ci ne încordăm atenția și ne orientăm conștienți vederea..

Modul cum arată lucrurile se constituie printr-o reprezentare care rezultă dintr-o inferență de tip automat. Aceasta explică de ce lucrurile continuă să arate altfel decât cum sunt mult timp după ce am devenit convinși de faptul că ele sunt altfel decât cum arată. Păstrăm tendința de a infera în vechiul mod. Pe de altă parte, inferențele noastre automate pot fi într-o anumită măsură modificate prin practică, ceea ce explică de ce o persoană care poartă ochelari care răstoarnă imaginea cu susul în jos ajunge, până la urmă, să vadă totul răsturnat. Când, în cele din urmă, persoana își scoate ochelarii, totul i se va părea cu susul în jos deoarece obișnuințele sale automate de inferență s-au schimbat între timp (Pitcher, op. cit. p.152-171).

5. Ceea ce este dat

Cunoașterea perceptuală directă se bazează pe inferență, dar nu numai pe inferența care pornește de la opinii prealabile, deoarece în acest caz n-ar mai avea nici o legătură cu percepția. Percepția trebuie să ne ofere date care nu sunt ele însele rezultatul inferenței, dar care fac cu putință inferența pe care se bazează cunoașterea perceptuală. Ceea ce este dat nu poate fi oferit de experiența senzorială întrucât această expereiență este constituită din reprezentări care sunt ele însele produsul unei inferențe mai mult sau mai puțin automat. Atunci, ce ar putea fi aceste date?

Presupun că aceste date sunt stimulări senzoriale care asigură input-ul pentru sistemul complex de procesare a informației alcătuit din creier și sistemul nervos. Cunoașterea perceptuală se bazează pe inferența care provine de la stimulări senzoriale. Dar această apreciere trebuie interpretată foarte atent. Căci iată următoarea obiecție:

O persoană oarecare care percepe ceva cunoaște puțină psihologie și nu știe nimic despre stimulările care acționează asupra nervului său optic. Astfel, dacă datele care îi sunt necesare pentru inferență includ aserțiuni despre stimulările senzoriale care acționează asupra sa, el nu va crede în aceste date. Dar cum poate o inferență care pornește de la anumite date să fie atribuită cuiva dacă acea persoană nu crede în acele date? Pentru a atribui cuiva o inferență ar trebui să întrebuințăm greșit conceptul tradițional de inferență. Așadar, cunoașterea perceptuală directă nu poate fi rezultatul inferenței care pornește de la stimulări senzoriale dacă termenul "inferență" este utilizat într-un sens apropiat de cel tradițional.

Pentru a înfrunta această obiecție trebuie să considerăm ceea ce este presupus de aserțiunea că inferența perceptuală este o inferență care pornește de la stimulări senzoriale. Acest fapt nu ar trebui interpretat în sensul că inferența unei persoane care percepe se bazează pe datele care conțin anumite aserțiuni <u>despre</u> stimulări senzoriale, deoarece, în acest caz, obiecția ar merge mai departe de vreme ce o persoană oarecare care percepe nu are nici o opinie cu privire la stimulările senzoriale. Aserțiunea că inferența perceptuală pornește de la stimulări senzoriale ar putea fi interpretată, mai degrabă, în sensul că stimulările senzoriale sunt folosite de cel ce percepe ca reprezentări care constituie datele inferenței sale. Datele de bază nu sunt <u>despre</u> stimulări senzoriale, ele <u>sunt</u> stimulări senzoriale. Stimulările senzoriale sunt folosite de cel ce percepe ca reprezentări nelingvistice care nu pot fi cu ușurință exprimate în cuvinte.

Stimulările care acționează asupra nervului optic al unei persoane reprezintă ceva pentru aceasta în același mod în care input-ul reprezintă ceva pentru un calculator. Ele au un rol într-un anumit sistem al reprezentării. Caracteristicile lor reprezentaționale își au originea în acest sistem, un sistem care, de asemenea, admite reprezentări lingvistice dacă persoana care percepe și-a însușit un limbaj. Pentru a fi capabili să exprimăm în cuvinte datele input-ului, ar trebui să știm mult mai mult despre sistemul de reprezentare și despre funcționarea decât cunoaștem acum. Chiar și atunci s-ar putea să fie imposibil să găsim reprezentări lingvistice echivalente cu reprezentările nelingvistice constituite de stimulările senzoriale.

traducere de Constantin Stoenescu

K. Lehrer - **Teoria cunoașterii***

[...]

Cap. 6 Coerență internă și întemeiere personală

Întemeierea este coerența cu un sistem prealabil. În capitolul precedent am avut în vedere teoria după care întemeierea constă din stabilirea de relații explicative în cadrul unui sistem al opiniilor. Obiectivele de a accepta ceea ce este adevărat și de a evita acceptarea a ceea ce este fals sunt cel mai bine realizate, potrivit cu această teorie, prin maximizarea coerenței explicative. Totuși, un principiu poate sluji țelului obținerii adevărului, deși îi lipsesc meritele explicative. Teorema lui Pitagora este suficientă pentru a obține adevărul cu privire la distanțe în ciuda limitelor sale explicative. Vom corecta deficiențele ce țin de coerența explicativă a teoriei acordând adevărului ceea ce i se cuvine. În acest scop, am pus accentul pe acceptare ca noțiune centrală. Este vorba de ceea ce acceptăm în interesul de a obține adevărul și de a evita eroarea, adică de sistemul acceptării, cel care constituie sistemul prealabil în chestiune. Coerența cu propriul sistem al acceptării este determinată de ceea ce este rezonabil pentru a fi acceptat pe baza acestui sistem. Preocuparea pentru adevăr și pentru nimic altceva decât adevărul pune în mișcare mecanismul întemeierii.

Vom porni de la ceea ce acceptăm. Pe baza a ceea ce acceptăm vom propune noțiunea de întemeiere subiectivă sau justificare personală. De ce începem, din perspectivă subiectivă, cu acceptarea? Nu pentru că avem vreo garanție a adevărului în acest domeniu. Greșim cu privire la caracterul propriilor stări mentale așa cum o facem și cu privire la lumea externă. Într-adevăr, capacitatea noastră de a face observații precise asupra lumii externe a obiectelor și proprietăților este mult mai rafinată decât capacitatea de a observa lumea internă a gândurilor și senzațiilor. Începem cu ceea ce acceptăm întrucât ne lipsește altă

* **K. Lehrer - Theory of Knowledge**, Routledge, London, 1990

alternativă. Cineva ar putea să obiecteze față de faptul că pornim de la experiență, de la pișcătura simțurilor. În orice caz, stimularea simțurilor noastre mai degrabă ridică întrebări cu privire la ceea ce vom accepta decât să ne ofere un răspuns. Simțurile noastre pot să dea naștere unei anumite idei sau opinii despre ceea ce se petrece în vecinătatea noastră senzorială. Totuși, cum vom decide dacă ceea ce ne este sugerat de simțuri este mai degrabă adevărat și corect decât fals și iluzoriu? Trebuie să ținem seama de informația disponibilă. Ce este această informație? Este ceea ce am acceptat deja atunci când am pornit în căutarea adevărului. Este sistemul nostru prealabil de informații acceptate. Evaluarea tuturor pretențiilor de adevăr, atât a celor susținute pe baza simțurilor noastre, a raționamentelor și memoriei noastre, cât și a celor reprezentate de mărturiile altora, trebuie să se bazeze pe sistemul acceptării, cel care conține concepția noastră despre lume și asigură accesul nostru la ea. Nu există nici o cale de ieșire din cercul a ceea ce acceptăm. Acceptarea este combustibilul necesar mecanismului întemeierii.

Conceptul de acceptare și reconsiderarea noțiunii de opinie

Cum produce întemeiere un sistem al acceptării? El face acest lucru indicându-ne cât este de rezonabil să acceptăm ceva în scopul căutării adevărului. Sistemul acceptării ne indică dacă este mai rezonabil să acceptăm un lucru decât altul și dacă este mai rezonabil să acceptăm ceva pe baza unei anumite presupuneri și nu a alteia atunci cînd căutăm adevărul, altfel spus, atunci când căutăm să acceptăm ceva numai și numai dacă este adevărat. Să considerăm distincția dintre acceptare și opinie pe care am propus-o în capitolul al doilea. Multe idei false ne sunt prezentate în modalități atractive și pot, drept rezultat, să fie crezute, deși știm că sunt false. Un politician te poate convinge de adevărul a ceea ce îți spune, deși știi că el nu este demn de încredere. Știi că el va spune orice este necesar pentru a obține votul tău prin practici de tip persuasiv. Poți vedea asta în ochii săi ambițioși. Dar vrei să îl crezi Vrei să crezi că economia este mai puternică, vrei să crezi că esti în siguranță din punct de vedere economic, mai cu seamă atunci când măsurile concrete sunt alarmante. El este cald, uman, consolator, în timp ce datele concrete sunt reci, matematice, supărătoare. Cum poți să reziști? Îl crezi, deși știi că economia se prăbușește.

Cum trebuie să explicăm acest conflict dintre cunoaștere și opinie? Suntem divizați în două sisteme distincte. Unul este căutarea adevărului și conține ceea ce acceptăm în interesul de a obține adevărul și de a evita eroarea, de a accepta ceva doar în cazul în care este adevărat. Celălalt sistem este produsul obișnuinței, al instinctului și al nevoii. Deseori, cele două coincid. În cea mai mare parte,

ceea ce credem este ceva ce acceptăm în interesul de a obține adevărul și de a evita eroarea, iar ceea ce acceptăm în acest fel este ceea ce credem. Totuși, uneori, cele două drumuri se despart. Uneori, vocea adevărului vorbește împotriva limbii mult mai vechi a opiniei. Nu acceptăm ca un adevăr bona fide ceea ce ne spune politicianul, chiar dacă nu ne putem abține să nu îl credem.

Să luăm un alt exemplu. Privim stelele într-o noapte de vară și credem că toate există undeva, foarte departe de noi, în ceruri. După cum vedem, nu ne putem abține să nu credem că aceste obiecte strălucitoare există acum. Totuși, știința ne informează că unele dintre ele au dispărut de multă vreme și numai lumina care călătorește prin spațiu ajunge până la noi după o întârziere astronomică. Știința, iar nu ochii noștri, trebuie crezută, astfel încât nu putem accepta ceea ce vedem cu ochii noștri. Sistemul preexistent al opiniilor bazate pe percepții intră în conflict cu sistemul științific al acceptării. Filosofii tradiționaliști vorbesc despre un conflict între rațiune și opinie, în timp ce filosofii contemporani sunt poate mai înclinați să vorbească despre un conflict între sistemul central capabil de raționare și sistemul oarecum mai automatizat al input-ului. Indiferent dacă preferăm construcția tradițională sau pe cea modernă, un sistem, anume sistemul acceptării, acționează ca judecător al celuilalt pentru a obține adevărul și a evita eroarea.

Întemeiere și acceptare rezonabilă

Un sistem al acceptării produce întemeiere dacă ne informează că este mai rezonabil să acceptăm anumite lucruri decât altele. Dar cum face el acest lucru? Răspunsul ar trebui să fie clar pe baza celor prezentate anterior. Un sistem al acceptării ne arată când ar trebui să avem încredere în sursele noastre de informație, când ar trebui să credem în simțurile noastre și când nu, când ar trebui să avem încredere în memoria noastră și când nu, când ar trebui să avem încredere în mărturisirea cuiva și când nu, când ar trebui să avem încredere într-o anumită metodă științifică și când nu.

Propriul sistem al acceptării îmi spune că dacă văd pe masa din sufragerie ceva ce seamănă cu un bagaj de mână, atunci este mai rezonabil să am încredere în ceea ce văd și să accept că există un bagaj de mână, decât să accept că nu există. Prin contrast, dacă ceea ce văd într-o vitrină a unui muzeu de artă seamănă cu un bagaj de mână și are o etichetă pe care scrie "Marilyn Levine, obiect din ceramică", propriul sistem al acceptării mă informează că este mai rezonabil să accept că obiectul nu este un bagaj de mână, ci o sculptură din ceramică. S-ar putea să greșesc în ambele cazuri. Poate că soția mea a cumpărat o lucrare de artă din ceramică și a așezat-o pe masa din sufragerie sau poate că Marilyn

Levine a pus o poșetă din piele în vitrină pentru a realiza o lucrare de artă conceptuală cu o etichetă greșită. În mod firesc, sistemul meu al acceptării este falibil, dar el este instrumentul pe care trebuie să îl utilizez în acest moment pentru a decide ce să accept pe baza informațiilor pe care le posed acum. În procesul luării deciziei dacă să accept ceva sau nu în acest moment, rațiunea cere utilizarea informației relevante pe care am acumulat-o în procesul căutării adevărului. Această informație este conținută în propriul sistem al acceptării.

Propriul sistem al acceptării se schimbă ca urmare a noilor date și a raționamentelor suplimentare, dar, în orice moment, el reprezintă rezultatul eforturilor mele, întotdeauna strălucitoare sau zadarnice de a deosebi adevărul de eroare. Eu pot fi criticat pe bună dreptate pentru că nu am procedat corect până acum la separarea adevărului de eroare, dar nu pot fi învinovățit pentru ceea ce judec acum pe baza actualului sistem al acceptării. Mă confrunt cu întrebarea dacă să accept sau nu o anumită informație pe care am primit-o, aceea că economia este în creștere sau că există o anumită stea. Propriul sistem al acceptării răspunde la întrebare arătându-mi cât este de rezonabil să accept această informație comparativ cu alte argumente aflate în competiție. Dacă, pe baza propriului sistem al acceptării, informația este mai demnă de încredere dacă o considerăm în termenii sursei și ai împrejurărilor în care am obținut-o decât obiecțiile cu care este în conflict și care o subminează, atunci este mai rezonabil pentru mine să accept informația pe baza acestui sistem datorită modului în care ea se află în relație de coerență cu acest sistem. Acesta este modul în care coerența asigură întemeiere.

Întemeiere, rezonabilitate și coerență

Avem acum posibilitatea de a da o explicație coerenței și întemeierii, o explicație bazată pe noțiunea de sistem al acceptării. Am început cu schema:

S are temeiuri pentru a accepta că p la momentul t dacă și numai dacă p este coerent cu sistemul X al lui S la momentul t.

și am observat că a fost necesar să considerăm un sistem și o relație de coerență pentru a da o explicație completă. Am menționat că avem de gând să începem prin a da o explicație întemeierii subiective sau personale, iar sistemul adecvat pentru a explica o asemenea întemeiere este sistemul acceptării de care dispune S la momentul t. Prin urmare, putem să completăm referirea la un sistem, observând în același timp că ne limităm la explicația întemeierii personale, după cum urmează:

S are temeiuri personale pentru a accepta că p la momentul t dacă și numai dacă p este coerent cu sistemul acceptării al lui S la momentul t.

Întemeierea personală reprezintă o primă componentă a unei descrieri adecvate a întemeierii complete. Din cauza caracterului în întregime subiectiv al noțiunii de sistem al acceptării, explicația dată de noi întemeierii personale trebuie să fie combinată cu o constrângere obiectivă pentru a obține o întemeiere completă. Oricum, problema aflată acum în discuție este analiza noțiunii de coerență conform schemei de mai sus. Putem realiza această analiză dacă apelăm la ceea ce este rezonabil pentru a fi acceptat pe baza unui sistem al acceptării.

Să începem prin a presupune că suntem capabili să spunem când este mai rezonabil să acceptăm un lucru în defavoarea altuia pe baza propriului sistem al acceptării. Dacă procedăm în mod subiectiv, putem să renunțăm la anumite sugestii sceptice fără prea multă osteneală. Să considerăm presupunerea sceptică după care s-ar putea să am chiar în acest moment halucinații, să fiu înșelat de către un anumit demon răuvoitor sau să am creierul separat de trup și stimulat în mod electronic de către un anumit om de știință[1]. Pe baza propriului sistem al acceptării este mult mai rezonabil să accept că văd o pisică în fața mea decât că am halucinații. De ce? Eu accept că sunt în stare să știu când nu am halucinații. Eu accept că m-am ferit să îngurgitez substanțe halucinogene și că nu există nici un indiciu în trăirile mele că aș avea halucinații. S-ar putea să nu fiu în stare să spun cum pot să știu că nu am halucinații în acest moment, dar accept că opinia mea este demnă de încredere. Aceasta nu este, desigur, o respingere a argumentelor scepticului. Este doar un enunț despre consecințele a ceea ce accept.

În mod asemănător, accept că pot spune că în prezent nu sunt înșelat de un demon răuvoitor sau de un om de știință cu aceleași intenții, deși, repet, nu pot fi în stare să spun de ce pot să știu că lucrurile stau astfel. Presupunem că un sceptic sugerează că tot ceea ce accept este rezultatul unui proces de spălare a creierului realizat de un demon cartesian destul de puternic pentru a determina complet ceea ce accept. Cu un zâmbet răutăcios, scepticul poate observa că s-ar putea să fiu complet singur pe lume, cu excepția demonului ascuns, și să nu existe nici un singur obiect extern asupra căruia să mă opresc în disperarea mea existențială. Am două posibilități. Pot accepta ce spune scepticul. În acest caz, voi înebuni și pentru așa ceva nu există vindecare în epistemologie. Sau pot respinge ceea ce spune scepticul în timp ce admit consistența logică a fanteziei sceptice. Accept caracterul demn de încredere al simțurilor mele și al propriei rațiuni și, în același timp, admit consistența logică a ciudățeniei sceptice. Pe baza a ceea ce accept este mai rezonabil să accept existența celorlalți și existența obiectelor lumii externe decât să accept existența demonului ascuns. În general,

[1] Descartes, "Meditații", II; Hilary Putnam în "Reason, Truth and History" Cap 1, "Brains in a Vat" (Cambridge Cambridge University Press, 1984)

cât este de rezonabil să accept ceva va depinde de informația pe care o accept cu privire la faptul că sunt demn de încredere în acest caz. Când nu am nici un motiv să am încredere într-o anumită sursă de informație, atunci sistemul meu al acceptării nu reușește să ofere nici o bază pentru a considera că este mai rezonabil să accept informația pe care am primit-o de la acea sursă decât să o resping.

Aceste observații, oricât de superficiale ar fi, relevă o anumită legătură între coerența cu sistemul acceptării și caracterul rezonabil al faptului de a accepta ceva. Unele afirmații sunt în conflict cu altele, așa cum afirmația că văd o pisică intră în conflict cu afirmația că am halucinații a unui sceptic. Dacă este mai rezonabil să accept una dintre aceste afirmații concurente și nu alta pe baza propriului sistem al acceptării, atunci acea afirmație este într-un acord mai bun sau este într-o mai bună relație de coerență cu sistemul acceptării. Afirmația că văd o pisică este în relație de coerență cu sistemul acceptării în timp ce afirmația concurentă că am halucinații nu este în relație de coerență cu acest sistem. Convingerea inițială că văd o pisică nu este furnizată de sistemul acceptării. Acest lucru îl face percepția. Pe de altă parte, sistemul acceptării judecă în favoarea unei convingeri și împotriva celor cu care este în conflict și justifică acceptarea convingerii. Astfel, ceea ce accept este în relație de coerență cu sistemul acceptării dacă acel sistem favorizează ceea ce accept comparativ cu alte afirmații concurente, de exemplu, acelea ale unui sceptic.

Reflecțiile de mai sus sugerează următoarea definiție preliminară:

p este în relație de coerență cu sistemul acceptării al lui S la momentul t dacă și numai dacă este mai rezonabil pentru S să accepte p decât să accepte orice altă afirmație concurentă pe baza sistemului acceptării al lui S la momentul t.

Noțiunile de sistem al acceptării și de competiție au fost explicate în mod neformal, dar ar trebui definite acum. Mai întâi, definim noțiunea de sistem al acceptării:

Sistemul acceptării al lui S la momentul t poate fi definit drept o mulțime de enunțuri de forma – S acceptă că p – care atribuie lui S doar acele lucruri pe care S le acceptă la momentul t cu scopul de a obține adevărul și de a evita eroarea în condițiile în care ținem seama de conținutul acceptat, adică, ținem seama de faptul că p.

Definirea competiției

Noțiunea de competiție este mai problematică. Cineva poate gândi că enunțurile aflate în competiție cu o anumită afirmație sunt acele enunțuri care o contrazic. Enunțurile care contrazic o anumită afirmație sunt în competiție cu ea, dar și alte enunțuri care nu o contrazic pot fi în competiție cu ea. Exemplul

halucinației a fost un asemenea caz. Afirmația că văd o pisică nu este contrazisă de afirmația că am halucinații, deoarece este logic posibil ca o persoană să vadă cu adevărat o pisică deși se află în stare de halucinație. Afirmația că am halucinații nu este în conflict logic cu afirmația că văd o pisică, dar presupunerea că am halucinații ar face ca pentru mine să fie mult mai puțin rezonabil să accept că văd o pisică decât presupunerea opusă. Dacă am halucinații, atunci sunt mai puțin încrezător în ceea ce văd decât dacă nu am halucinații. Noțiunea de competiție poate fi definită în mod corect în termenii unei descrieri comparative a caracterului rezonabil al unei presupuneri, după cum urmează:

c este în competiție cu p pentru S în cadrul sistemului X la momentul t dacă și numai dacă este mai puțin rezonabil pentru S să accepte că p pe baza presupunerii că c este adevărat decât pe baza presupunerii că c este fals în cadrul sistemului X la momentul t.

Definiția de mai sus conține variabila X care poate fi înlocuită prin referirea la sistemul acceptării al lui S pentru a obține noțiunea dorită de competiție pe baza unui sistem al acceptării. Definiția este dată în această formă generală astfel încât ne putem folosi noi înșine de definiție pentru a defini ulterior competiția pe baza altor sisteme. Definiția competiției pe baza acceptării pe care o obținem din precedenta este următoarea:

c se află în competiție cu p pe baza propriului sistem al acceptării al lui S, la momentul t, dacă și numai dacă este mai puțin rezonabil pentru S să accepte că p pe baza presupunerii că c este adevărat, decât pe baza presupunerii că c este fals, în cadrul sistemului acceptării al lui S la momentul t.

Fiind dată această definiție a competiției, acum trebuie să cercetăm dacă definiția pe care am dat-o întemeierii în termeni de coerență este adecvată. Dacă este mai rezonabil să acceptăm o anumită opinie decât să acceptăm oricare dintre opiniile concurente, atunci este firesc să gândim despre opinia pe care o acceptăm că bate toți competitorii săi. Această noțiune de bătaie poate fi definită în felul următor:

p bate c pe baza propriului sistem X al lui S la momentul t dacă și numai dacă c concură cu p la momentul t și este mai rezonabil pentru S să accepte că p decât să accepte că c pe baza propiului sistem X al lui S la momentul t

Aceste definiții presupun că o persoană are temeiuri personale pentru a accepta ceva numai în cazul în care acesta este în relație de coerență cu sistemul

acceptării al acelei persoane, în sensul baterii tuturor competitorilor pe baza sistemului acceptării. Prin urmare, putem defini întemeierea personală după cum urmează:

S are temeiuri personale pentru a accepta că p la momentul t dacă și numai dacă p bate toți competitorii lui p pe baza sistemului acceptării al lui S la momentul t

Vom încerca să clarificăm implicațiile acestei definiții prin câteva exemple și apoi vom descrie un defect care necesită un anumit amendament.

Jocul întemeierii: răspunzând unui sceptic

Cum putem decide dacă o opinie care concură cu o afirmație dată este bătută? Nu este necesar ca o persoană să pună opinia concurentă sub semnul întrebării pentru a bate acea opinie, dar este necesar ca sistemul acceptării al acelei persoane să implice că este mai rezonabil să accepte afirmația dată decât opinia concurentă. Dacă sistemul acceptării al unei persoane implică faptul că este mai rezonabil să accepte că **p** decât să accepte că **c**, atunci persoana respectivă trebuie să fie în stare să gândească și să argumenteze ca și cum această ar fi adevărată. Putem constata că este așa dacă ne imaginăm un joc pe care o persoană îl joacă cu un sceptic cu scopul de a arăta că are temeiuri personale pentru a accepta ceea ce acceptă. Să denumim acest joc drept jocul întemeierii.

Jocul întemeierii se desfășoară în felul următor. Proponentul prezintă opinia pe care o acceptă ca adevărată. Scepticul poate să ridice apoi orice obiecție în forma unei opinii concurente în raport cu cea prezentată de proponent. Dacă opinia acceptată de proponent este mai rezonabilă pentru a fi acceptată decât obiecția sceptică, adică, dacă opinia concurentă menționată de sceptic este bătută, atunci proponentul câștigă runda. Dacă sunt bătute toate opiniile concurente propuse de sceptic, atunci proponentul câștigă jocul. Dacă el câștigă jocul, atunci el are temeiuri personale a accepta ceea ce a susținut. Dacă nu, atunci el nu are nici o justificare personală. Jocul este un instrument euristic pentru a înțelege argumentele care îi permit unei persoane să aibă temeiuri personale pentru a accepta ceva, iar nu un model psihologic al proceselor mentale.

Să considerăm câteva runde ale jocului întemeierii pe care un sceptic inventiv îl joacă cu mine ca proponent. În acest joc, scepticul obiectează la o aserțiune făcută de mine. Aserțiunea poate fi considerată drept un enunț despre ceva ce accept, sau, pentru a da puțină vivacitate jocului, despre ceva ce pretind că știu. În capitolele anterioare am observat că întemeierea unei opinii pe care o acceptăm depinde de informația prealabilă. Această informație este conținută în sistemul acceptării și explică caracterul rațional al răspunsurilor date scepticului.

Ea face ca pentru mine să fie mai rezonabil să accept ceea ce accept decât să accept opiniile concurente susținute de sceptic.

Să ne imaginăm că mă aflu la Grădina zoologică din Edinburgh și mă uit la o zebră. Animalul este un exemplar reprezentativ al speciei sale, iar pe panoul din fața mea este scris cuvântul "zebră". Ar trebui să afirm că știu că văd o zebră. Astfel intru ca proponent în jocul justificării.

Proponentul: Văd o zebră.

Scepticul: Dormi și visezi că vezi o zebră

Proponentul: Este mai rezonabil să accept că văd o zebră decât că dorm și visez o zebră. (Pot spune că sunt treaz și că nu dorm și nici nu visez acum. Trăirile mele nu seamănă deloc cu un vis și îmi reamintesc în mod distinct tot ceea ce a precedat experiența mea actuală, și anume, că locuiesc la hotel, că am luat taxiul spre grădina zoologică, am cumpărat bilet, toate acestea făcând demnă de încredere informația că acum sunt la grădina zoologică și privesc spre o zebră, deci nu dorm și nu visez).

Scepticul: Ești treaz, dar ai halucinații.

Proponentul: Este mai rezonabil să accept că văd o zebră decât că am iluzia unei zebre. (Nu există nimic în experiența mea care să mă facă să cred că am halucinații și nici memoria nu-mi indică faptul că ar exista vreun motiv să cred că s-ar putea să am halucinații acum. Nu există nici un indiciu că am halucinații, fiind demne de încredere dovezile că nu am).

Scepticul: Vezi un catâr vopsit în dungi astfel încât să arate ca o zebră.

Proponentul: Pentru mine este mai rezonabil să accept că văd o zebră decât că văd un catâr vopsit în dungi astfel încât să arate ca o zebră. (Deși nu am nici o informație concretă cu privire la natura dungilor, nu am nici un motiv să cred că la Grădina Zoologică din Edinburgh s-ar fi vopsit un catâr astfel încât să arate ca o zebră și cu scopul de a fi identificat cu o zebră sau că cineva ar fi făcut aceasta pentru a mă înșela. Scoțienii sunt cunoscuți pentru onestitatea lor. Așadar, datele mele perceptuale susțin informația demnă de încredere că animalul este o zebră).

Scepticul: În general, tu ești înșelat în mod sistematic și nu vezi nimic. Tu ești fie o minte separată de corp care este înșelată de un demon cartesian, fie un creier aflat într-un recipient și care este înșelat cu ajutorul impulsurilor electrice transmise creierului de către un om de știință.

Proponentul: Este mult mai rezonabil pentru mine să accept că văd o zebră, decât că, în general, sunt indus în eroare în mod sistematic și că nu văd nimic. (Nu am nici un motiv să cred că sunt înșelat în mod sistematic și, cu toate că ar fi imposibil să detectez o asemenea înșelătorie, ipoteza este total improbabilă. Prin contrast, informația că văd o zebră este demnă de încredere și face aproape imposibil faptul de a fi înșelat).

Jocul întemeierii practicat până la punctul atins mai sus îl face victorios pe proponent în fiecare rund. Nu am pretenția că proponentul l-a respins pe sceptic. Totuși, răspunsurile proponentului sunt adecvate din perspectiva asigurării unor temeiuri personale. Comentariile menționate între paranteze ilustrează sensul în care coerența cu propiul sistem al acceptării îmi oferă o justificare personală pentru a accepta ceea ce accept, adică faptul că văd o zebră. Fiecare provocare a scepticului este respinsă pe baza faptului că nu este în relație de corență cu ceea ce accept, după cum arată comentariile dintre paranteze, în timp ce afirmația că văd o zebră se află în relație de coerență cu sistemul acceptării. Remarcile dintre paranteze fac parte din propriul sistem al acceptării. Ele sunt o expunere concisă a informațiilor relevante de care dispun.

O obiecție fundaționalistă

Totuși, se impune să întâmpinăm o posibilă obiecție fundaționalistă de tip tradițional. Un detractor va arăta că remarcile dintre paranteze s-ar putea să fie neîntemeiate, chiar din punct de vedere subiectiv. El ar putea întreba: cum pot eu să am temeiuri pentru a accepta că văd o zebră pe baza lucrurilor pe care le accept, fără a avea temeiuri pentru acceptarea acestora din urmă? Răspunsul decisiv este acela că despre fiecare dintre lucrurile pe care le accept se poate susține că am temeiuri să le accept pe baza altor informații pe care le accept. Totuși, fundaționalistul ar putea persevera, presupunând că dacă acceptăm numai un lucru, atunci acesta ar fi în relație de coerență cu el însuși, și, desigur, nu acesta este tipul de întemeiere necesar cunoașterii. Mai mult decât atât, chiar dacă o persoană acceptă multe lucruri, este posibil ca o anumită opinie să fie izolată față de celelalte. Repet, întrucât această opinie singulară este coerentă cu ea însăși, se va dovedi, din păcate, că persoana respectivă are temeiuri personale pentru a accepta această opinie doar ca simplu rezultat al acceptării ei.

Cum trebuie să-i răspundem fundaționalistului? Înainte de toate, simpla acceptare a unei opinii prin ea însăși nu este suficientă pentru a duce la concluzia că este mai rezonabil să acceptăm această opinie și nu alte opinii concurente, deci, obiecția cade din acest motiv. Dacă simpla acceptare nu este suficientă, atunci ce mai este necesar? Din perspectiva scurtului joc al întemeierii practicat mai sus, răspunsul ar trebui să fie evident. Nu este suficient ca cineva să accepte o opinie pe baza propriului sistem al acceptării pentru ca aceasta să fie mai rezonabilă decât opiniile concurente. O persoană trebuie să dispună de o anumită informație astfel încât o asemenea acceptare să fie un ghid demn de încredere în drumul spre adevăr. Ținta acceptării este de a obține adevărul și de a evita eroarea cu privire la un anumit lucru acceptat. Pentru a fi rezonabil să credem despre o

persoană că a avut succes, trebuie ca acea persoană să dispună de informații pentru a întâmpina obiecțiile scepticului în jocul întemeierii. Dacă dacă eu pun în discuție afirmația că văd o zebră, iar scepticul ripostează cu afirmația că eu nu văd o zebră, nu înseamnă că am răspuns scepticului dacă spun că eu accept că văd o zebră. Trebuie să am motive pentru a a fi îndreptățit să spun că văd o zebră când văd una în împrejurări precum cele din acest moment și, în consecință, trebuie să fiu demn de încredere în această privință.

Principiul credibilității

Răspunsul de mai sus duce spre mișcarea dialectică finală. Fundaționalistul va observa, cu siguranță, că totul depinde acum de pretenția că acceptarea a ceva este un ghid demn de încredere în drumul spre adevăr și că eu, cum am subliniat, sunt demn de încredere. El va cerceta modul în care această afirmație este ea însăși întemeiată. Afirmația că eu sunt demn de încredere cu privire la orice chestiune particulară în orice împrejurări, poate fi întemeiată pe baza altor lucruri pe care le accept. Accept că în trecut am avut succes în obținerea adevărului cu privire la probleme similare în împrejurări similare și că împrejurările actuale nu diferă într-un mod hotărâtor de împrejurările în care am avut dreptate. Totuși, ar mai fi ceva de spus. Pot accepta că facultățile mele de cunoaștere; percepția, memoria, rațiunea și celelalte sunt un ghid demn de încredere în drumul spre adevăr în împrejurări de tipul celor în care mă găsesc eu însumi atunci când accept anumite afirmații despre aceste facultăți. Oricum, trebuie să accept că sunt la fel de demn de încredere și în alte situații: că dacă accept ceva, acesta este un motiv destul de bun pentru a crede că ceea ce accept este adevărat, astfel încât cel puțin pentru mine este mai rezonabil să accept acest lucru decât contrariul său.

Prin urmare, există un principiu specific unui sistem al acceptării, și anume, că o persoană este demnă de încredere când este vorba de obținerea adevărului și evitarea erorii. Această afirmație echivalează cu următorul principiu formulat la persoana întâi:

T. Indiferent de ceea ce accept în scopul de a accepta ceva doar în cazul în care este adevărat, eu accept într-un mod demn de încredere.

Dacă altcineva acceptă că eu sunt demn de încredere în acest sens, atunci faptul că eu accept ceva va fi și pentru altcineva un motiv de a accepta ceea ce am acceptat eu. În mod similar, dacă eu accept că sunt demn de încredere, atunci faptul că accept ceva va fi pentru mine un motiv pentru a-l accepta. O altă persoană s-ar putea confrunta cu alte argumente care ar arunca destule îndoieli cu privire la adevărul a ceea ce accept, în ciuda garanției dată de faptul că sunt

o persoană de încredere, astfel încât faptul că eu accept ceva, deși îi oferă celuilalt un motiv pentru a accepta, nu întemeiază acceptarea de către el a ceea ce accept eu. Dacă accept ceva atunci când mă confrunt cu argumente care aruncă îndoiala asupra adevărului a ceea ce accept, atunci faptul că accept ceva nu ar întemeia ceea ce am acceptat.

[...]

Neutralizarea competitorilor

Există o altă obiecție la teoria întemeierii personale care este mult mai dificil de depășit. Și anume, nu ne putem aștepta ca anumite obiecții pe care un sceptic le-ar putea ridica să fie bătute în toate cazurile în care o persoană are temeiuri personale pentru a accepta ceva și, într-adevăr, știe că ceea ce acceptă astfel este adevărat. Motivul este acela că anumite opinii care concură cu o anumită afirmație o pot face numai indirect și pot, drept rezultat, să fie destul de rezonabile pentru a fi acceptate. Să ne reîntoarcem la jocul întemeierii dintre mine ca proponent și sceptic. Să considerăm iarăși exemplul cu zebra.

Proponentul: Eu văd o zebră.

Scepticul. Oamenii visează uneori că văd zebre.

Să presupunem că îmi reamintesc că am avut un vis foarte ciudat, plin de secvențe stranii, deloc asemănătoare cu viața de fiecare zi, în care se făcea că văd o zebră. Deși nu am nici cea mai mică bănuială că în momentul acesta aș visa, prin urmare sunt sigur că mă aflu la grădina zoologică din Edinburgh și privesc spre o zebră, trebuie să recunosc că scepticul a prezentat o opinie concurentă. Să comparăm următoarele două presupuneri:

A. Oamenii visează uneori că văd zebre.

NA. Oamenii nu visează niciodată că văd zebre.

Pentru mine este mai rezonabil să accept că văd o zebră pe baza presupunerii că (NA) este adevărată, decât pe baza presupunerii că (A) este adevărată. De ce? Dacă oamenii visează uneori că văd zebre, ceea ce se întâmplă, atunci ei ar putea să accepte în mod greșit că văd zebre atunci când doar visează că văd zebre. În timp ce, dacă ei nu au visat niciodată că văd zebre, atunci nu vor greși în acest fel. Dacă oamenii greșesc în acest fel, atunci, desigur, și eu aș putea greși în același fel.

Este clar ce răspuns ar trebui dat, și anume, că presupunerea (A) este irelevantă deoarece eu nu visez. Astfel, ar trebui să-mi fie permis încă un pas într-un joc care, deși nu constă în baterea concurentului propus de sceptic, neutralizează obiecția sceptică. Prin urmare, mi-aș permite să înaintez în joc astfel:

Proponentul: Văd o zebră.

Scepticul: Oamenii visează uneori că văd zebre.

Proponentul: Eu nu visez acum.

Totuși, în ce condiții ar trebui admis un răspuns cu rol neutralizator precum aceasta din urmă?

Răspunsul depinde de caracterul rezonabil al acceptării enunțului neutralizator în conjuncție cu enunțul concurent. Dacă pentru mine este la fel de rezonabil să accept concurentul împreună cu neutralizatorul tot așa cum accept concurentul de unul singur, atunci eu pot utiliza neutralizatorul ca răspuns dat scepticului în jocul întemeierii Să comparăm următoarele două enunțuri:

C. Oamenii visează uneori că văd zebre.

C&N. Oamenii visează uneori că văd zebre, dar eu nu visez acum.

Pe baza propriului sistem al acceptării este la fel de rezonabil pentru mine să accept ultimul enunț tot așa cum îl accept pe primul. Desigur, există un risc suplimentar de eroare atașat ultimului enunț, dar obiectivul de a accepta ceea ce este adevărat se adaugă obiectivului de a evita eroarea. Altfel spus, (C) ne spune mai puțin despre adevărul evident că oamenii visează și văd zebre decât o face (C&N). Afirmația sceptică din jocul întemeierii descris mai sus este adevărată, dar este eronată în context deoarece sugerează că aș putea visa că văd o zebră. Enunțul neutralizator că eu nu visez acum corectează presupunerea greșită. El neutralizează cu succes deplin mișcarea scepticului. Prin urmare, conjuncția (C&N) este pentru mine la fel de rezonabilă ca și acceptarea numai a lui (C). Putem defini noțiunea de neutralizare după cum urmează:

n neutralizează pe c, care concurează cu p, pentru S pe baza lui X la momentul t dacă și numai dacă c concură cu p pentru S pe baza lui X la momentul t, dar conjuncția dintre c și n nu concură cu p pentru S pe baza lui X la momentul t și este la fel de rezonabil pentru S să accepte atât conjuncția dintre c și n cât și numai c pe baza lui X la momentul c.

Jocul întemeierii ar putea fi amendat pentru că acordă proponentului fie poziția de pe care bate, fie poziția de pe care neutralizează opinia concurentă propusă drept mutare de către sceptic.Opinia concurentă poate fi neutralizată prin conjuncția dintre un enunț neutralizator și concurent și pe baza observației că această conjuncție este la fel de rezonabilă pentru a fi acceptată ca și opinia concurentă.

Jocul întemeierii și definiția întemeierii personale

Reformularea jocului întemeierii în conformitate cu acest model va decurge astfel:

Proponentul: Văd o zebră.

Scepticul: Oamenii visează uneori că văd zebre.

Proponentul: Pentru mine este la fel de rezonabil să accept atât că oamenii visează uneori că văd zebre și că eu nu visez acum, cât și să accept numai primul enunț. (Informația mea că nu visez este demnă de încredere, dar informația că oamenii visează uneori că văd zebre este eronată în raport cu întrebarea dacă văd o zebră. Adăugând că nu visez acum, ajungem la un rezultat care nu concură cu afirmația mea că văd o zebră).

Un proponent câștigă doar o rundă în jocul întemeierii în cazul în care poate bate sau poate neutraliza concurentul propus de către sceptic. Un proponent câștigă jocul întemeierii dacă arată că are temeiuri pentru a accepta că **p**, adică doar în cazul în care câștigă fiecare rundă în jocul justificării pornind de la afirmația că **p**. Putem exprima în mod formal această idee în termenii unei definiții generale a întemeierii astfel:

S are temeiuri să accepte că p la momentul t dacă și numai dacă orice enunț care intră în competiție cu p pentru S pe baza lui X la momentul t este fie bătut, fie neutralizat de către S pe baza lui X la momentul t.

Întemeierea personală bazată pe sistemul acceptării poate fi definită astfel:

S are temeiuri personale să accepte că p la momentul t dacă și numai dacă orice concură cu p pentru S pe baza sistemului acceptării al lui S la momentul t este bătut sau neutralizat pe baza sistemului acceptării al lui S la momentul t.

Aceste definiții completează explicația dată întemeierii personale.

Rezonabilitate și probabilitate

Coerența și întemeierea personală au fost definite în termenii raționalității[2] și ai acceptării orientate spre obținerea adevărului și evitarea erorii. Raționalitatea a fost luată ca termen primitiv. Acest fapt are două avantaje constructive. Mai întâi de toate, recunoaștem caracterul normativ al întemeierii. Dacă o persoană este rațională în sens epistemologic, atunci nu trebuie să accepte ceva dacă este mai rezonabil să accepte contrariul. În același timp, lăsăm deschisă întrebarea dacă această noțiune de raționalitate este reductibilă la o anumită concepție naturalistă sau non-normativă. În al doilea rând, ținem seama de pluralitatea de factori care influențează evaluarea normativă. Am lăsat deschisă problema acelor aspecte care pot face să fie mai rezonabil să acceptăm un lucru și nu altul în procesul căutării adevărului pe baza propriului sistem al acceptării. Am lăsat deschisă problema tipurilor de factori care sunt relevanți pentru obținerea

[2] Thomas Reid "Essays on the Active Powers of Man" în "the Works of Thomas Reid" D D , Sir William Hamilton, ed (Edinburgh· James Thin, 1895) p 617

adevărului și evitarea erorii. Mulți dintre susținătorii teoriei coerentiste Quine, Sellars, Harman, Aune, Rosenberg și Bonjour au propus, într-un fel sau altul, că există factori multipli care determină dacă o opinie este în relație de coerență cu un anumit sistem[3]. Totuși, ei se deosebesc unii față de alții cu privire la factorii pe care îi consideră relevanți.

Este posibilă o anumită reducere naturalistă a raționalității? Cea mai simplă reducere ar fi echivalarea raționalității cu probabilitatea. Pentru ca o asemenea explicație să fie naturalistă, ar trebui să fim siguri că noțiunea de probabilitate este prin ea însăși liberă de o definiție normativă. Această condiție nu este satisfăcută de acele noțiuni ale probabilității care impun constrângeri normative asupra distribuirii probabilităților. Totuși, echivalarea raționalității cu probabilitatea eșuează din alte motive. Este necesar să considerăm mai mult decât probabilitatea pentru a decide dacă este mai rezonabil pentru o persoană să accepte un lucru și nu altul. Întrucât echivalarea raționalității cu probabilitatea are un mai mare farmec intuitiv și o susținere tradițională, merită să argumentăm pe scurt de ce trebuie să o respingem.

Motivul principal pentru respingerea echivalării probabilității cu raționalitatea este acela că probabilitatea este doar unul dintre factorii relevanți pentru a decide de ce este rezonabil să acceptăm ceva cu scopul de a obține adevărul și de a evita eroarea. Se poate constata acest fapt cu ajutorul unui exemplu. Să comparăm următoarele două enunțuri:

Mi se pare că în fața mea se află un computer.

În fața mea se află un computer.

Cum vom compara caracterul rațional al acceptării fiecăruia dintre aceste enunțuri în raport cu obiectivul de a obține adevărul și a evita eroarea? Primul enunț este mai puțin riscant, dar ne spune mai puțin. Al doilea enunț este mai riscant, dar este și mai informativ. Drept rezultat, putem spune că riscul de eroare este mai mare în cazul acceptării celui de-al doilea enunț față de primul, dar câștigul pe calea obținerii adevărului este mai mare în cazul acceptării celui de al doilea comparativ cu primul. Acest exemplu demonstrează că obiectivele obținerii adevărului și evitării erorii sunt distincte și pot trage în direcții diferite. Enunțul mai informativ, cel care ne spune mai mult despre lume, ne oferă, dacă

[3] Vezi W V O Quine "Word and Object" (Cambridge: MIT Press, 1960); Wilfrid Sellars "Some Reflections on Language Games", în "Science, Perception and Reality" (London: Routledge and Kegan Paul, 1963): 328-58, Gilbert Harman "Thought" (Princeton: Princeton University Press, 1973); Bruce Aune, "Knowledge, Mind, and Nature" (New York: Random House, 1967), Jay Rosenberg "One World and our Knowledge of It" (Dordrecht: Reidel, 1980); Laurence Bonjour, "The Structure of Empirical Knowledge" (Cambridge: Harward University Press, 1985).

este adevărat, un câștig mai mare prin acceptarea lui, dar este și mai mare riscul erorii. Probabilitatea unui enunț ne arată care este riscul nostru de eroare, dar ea nu ne spune nimic despre cât de mult câștigăm prin acceptarea lui în cazul în care este adevărat.

Aserțiunile științifice majore, acelea care se referă, de exemplu, la galaxii, gene și electroni, deși sunt printre cele mai importante lucruri pe care le acceptăm și susținem că le cunoaștem, sunt mai puțin probabile decât fiecare dintre afirmațiile prudente făcute mai sus. Caracterul rațional al acceptării unor asemenea enunțuri este influențat de interesul nostru de a accepta afirmații care, dacă sunt adevărate, sunt adevăruri generale importante despre noi înșine și univers. Dată fiind istoria ipotezelor științifice, chiar și a celor puse în circulație de oamenii de știință de geniu, trebuie să constatăm că riscul erorii și probabilitatea ca aceste enunțuri să fie false sunt departe de a fi neglijabile. Putem observa cu ușurință că interesul de a accepta ceea ce este adevărat și interesul de a evita ceea ce este fals pot trage în direcții diferite dacă avem în vedere faptul că realizarea unuia duce la excluderea celuilalt. Dacă o persoană este interesată numai să evite eroarea și indiferentă față de acceptarea adevărurilor, succesul deplin ar putea fi atins numai dacă nu acceptă nimic. Dacă, pe de altă parte, o persoană este interesată să accepte numai ceea ce este adevărat și indiferentă față de acceptarea falsității, atunci succesul deplin poate fi atins numai dacă este acceptată orice opinie. Problema este de a accepta ceea ce este adevărat și, în același timp, să căutăm să evităm eroarea.

traducere de Constantin Stoenescu

W.V. Quine – **Epistemologie naturalizată***

Preocuparea epistemologiei o reprezintă fundamentele ştiinţei. Considerată în sens larg, epistemologia include studiul fundamentelor matematicii drept unul dintre domeniile sale. Cercetătorii de la cumpăna dintre secole credeau că eforturile lor în acest domeniu particular au fost încununate de un succes remarcabil: se părea că matematica se reduce în mod complet la logică. Dintr-o persectivă mai recentă, se consideră că această reducere este descrisă mai bine drept o reducere la logică şi teoria mulţimilor. Această corecţie reprezintă o dezamăgire din punct de vedere epistemologic, de vreme ce trăinicia şi claritatea pe care noi le asociem cu logica nu pot fi revendicate pentru teoria mulţimilor. Dar, cu toate acestea, succesul obţinut în fundamentarea matematicii rămâne exemplar după criterii comparative, iar noi putem întrucâtva să aruncăm o lumină asupra restului epistemologiei făcând analogii cu acest domeniu.

Cercetările din domeniul fundamentelor matematicii se împart în mod simetric în două categorii: conceptuale şi doctrinare. Cercetările de tip conceptual se ocupă cu semnificaţia, iar cele doctrinare cu adevărul. Cercetările de tip conceptual se ocupă de clarificarea conceptelor prin definirea lor, unele în termenii celorlalte. Cercetările de tip doctrinar se ocupă cu stabilirea legilor prin demonstrarea lor, unele pe baza celorlalte. În mod ideal, conceptele obscure ar trebui să fie definite în termenii conceptelor mai clare astfel încât să maximizăm claritatea, iar legile mai puţin evidente ar trebui să fie demonstrate pe baza celor mai evidente astfel încât să maximizăm certitudinea. În mod ideal, definiţiile ar genera toate conceptele din idei clare şi distincte, iar demonstraţiile ar genera toate teoremele din adevăruri evidente prin sine.

Cele două idealuri se întrepătrund. Prin urmare, dacă definim toate conceptele prin utilizarea unei anumite submulţimi privilegiate a acestora, vom

---

** W V, Quine - **Epistemology Naturalized**, în vol **Ontological Relativity and Other Essays**, Columbia University Press, New York & London, 1969

arăta prin aceasta cum se traduc toate teoremele în acești termeni privilegiați. Acești termeni fiind mai clari, este mai probabil ca adevărurile exprimate cu ajutorul lor vor fi adevărate în mod evident, ori vor fi derivabile din adevăruri evidente. Dacă, în particular, toate conceptele matematicii ar fi fost reductibile la termenii clari ai logicii, atunci toate adevărurile matematicii s-ar fi transformat în adevăruri ale logicii. Și, cu siguranță, adevărurile logicii sunt toate evidente sau cel puțin potențial evidente, adică, derivabile din adevăruri evidente prin pași evidenți în mod individual.

Totuși, acest rezultat deosebit este respins de noi în fapt, deoarece matematica se reduce numai la teoria mulțimilor, iar nu la logica propriu-zisă. Chiar și o asemenea reducere sporește claritatea, dar numai datorită relațiilor reciproce care ies la iveală și nu pentru că termenii finali ai analizei sunt mai clari decât ceilalți. Și în cazul adevărurilor ultime, precum axiomele teoriei mulțimilor, acestea au mai puțină evidență și mai puțină certitudine care să le apere reputația decât au cele mai multe dintre teoremele matematice pe care le vom deriva din ele. Mai mult decât atât, știm din lucrările lui Gödel că nici un sistem axiomatic consistent nu poate cuprinde întreaga matematică, chiar dacă renunțăm la cerința autoîntemeierii (self-evidence). Reducționismul în domeniul fundamentelor matematicii rămâne fascinant din punct de vedere matematic și filosofic, dar nu oferă ceea ce ar dori epistemologul: reducționismul nu dezvăluie baza ultimă a cunoașterii matematice și nu arată cum este posibilă certitudinea matematică.

Totuși, rămâne o idee folositoare, care vizează epistemologia în general, cu privire la dualitatea de structură care a atras atenția în mod deosebit în fundamentarea matematicii. Mă refer la dihotomia dintre o teorie a conceptelor sau a semnificației și o teorie de tip doctrinar sau a adevărului, idee care nu se aplică mai puțin epistemologiei cunoașterii naturii decât fundamentării matematicii. Paralela este următoarea: așa cum matematica trebuie să fie redusă la logică sau la logică și teoria mulțimilor, tot așa cunoașterea naturii trebuie să se bazeze, într-un fel sau altul, pe experiența senzorială. Pe de o parte, aceasta presupune explicarea noțiunii de corp în termeni ce descriu impresii senzoriale (sensory terms). Aceasta este latura conceptuală. Pe de altă parte, presupune întemeierea cunoașterii adevărurilor despre natură în termeni ce descriu impresii senzoriale. Aceasta este latura doctrinară a dihotomiei.

Hume a meditat asupra epistemologiei cunoașterii naturii din perspectiva ambelor laturi ale dihotomiei, cea conceptuală și cea doctrinară. Abordarea laturii conceptuale a problemei, explicarea corpului în termeni ce descriu impresii senzoriale, a fost îndrăzneață și simplă: el a identificat în mod complet corpurile cu impresiile senzoriale. Dacă simțul comun deosebește între mărul material și

impresiile noastre senzoriale asupra acestuia pe baza faptului că mărul este unul și persistent, în timp ce impresiile sunt numeroase și trecătoare, atunci, susține Hume, cu atât mai rău pentru simțul comun. Noțiunea existenței aceluiași măr, atât într-un caz cât și în celălalt, este o confuzie vulgară.(...)

Ce rezultă însă din perspectivă doctrinară cu privire la întemeierea cunoașterii adevărurilor despre natură? Aici, Hume a eșuat. Prin identificarea corpurilor cu impresiile, el a reușit, într-adevăr, să construiască anumite enunțuri singulare despre corpuri ca adevăruri neîndoielnice, ca adevăruri despre impresii, cunoscute în mod nemijlocit. Dar enunțurile generale, ca și enunțurile singulare despre viitor, nu sporesc în nici un fel în certitudine dacă sunt construite ca enunțuri despre impresii.

Din perspectivă doctrinară, eu nu văd cum am putea astăzi să mergem mai departe decât unde ne-a lăsat Hume. Dificultatea lui Hume este o dificultate general umană. Dar pe latura conceptuală s-a progresat. Pasul crucial înainte fusese făcut anterior epocii lui Alexander Bryan Johnson, deși Johnson nu l-a luat în seamă. Acest pas a fost făcut de Bentham prin teoria sa a ficțiunilor. Pasul înainte al lui Bentham a constat în recunoașterea definiției contextuale sau a ceea ce el a numit parafrază. El a recunoscut că pentru a explica un termen nu este necesar să specificăm un anumit obiect la care acesta să se refere, nici măcar să specificăm un cuvânt sau o expresie sinonime; trebuie doar să arătăm, prin orice mijloace, cum se traduc toate propozițiile în care termenul urmează să fie utilizat. Încercarea disperată a lui Hume și Johnson de identificare a corpurilor cu impresiile a încetat să fie singura cale imaginabilă de a asigura sensul discursului despre corpuri, chiar dacă se admitea că impresiile erau singura realitate. Cineva ar putea să încerce să explice discursul despre corpuri în termenii discursului despre impresii traducând întreaga propoziție despre corpuri într-o propoziție completă despre impresii, fără a echivala corpurile însele cu ceva anume.

Ideea definiției contextuale sau recunoașterea propoziției drept vehiculul primordial al semnificației a fost absolut necesară pentru dezvoltările ulterioare din domeniul fundamentelor matematicii. Ideea este explicită la Frege și atinge înflorirea sa deplină în teoria lui Russell despre descripțiile singulare ca simboluri incomplete.

Definiția contextuală a fost unul dintre cele două mijloace de la care ne puteam aștepta să aibă un efect eliberator asupra laturei conceptuale a epistemologiei cunoașterii naturii. Celălalt mijloc este recursul la resursele teoriei mulțimilor în sensul de concepte auxiliare. Epistemologul care dorește să încarce ontologia sa austeră a impresiilor senzoriale cu acești auxiliari ai teoriei mulțimilor este deodată bogat: el nu se va juca doar cu impresiile sale, ci și cu mulțimi ale

acestora, cu mulțimi de mulțimi, și așa mai departe. Construcțiile din domeniul fundamentelor matematicii au arătat că asemenea accesorii mulțimiste sunt o adăugire eficace. În cele din urmă, întregul glosar al conceptelor matematicii clasice este construibil din acestea. Astfel echipat, epistemologul nostru poate să nu mai fie nevoit nici să identifice corpurile cu impresiile corespunzătoare, nici să accepte definiția contextuală. El poate spera să descopere într-o anumită construcție subtilă de mulțimi ale mulțimilor de impresii senzoriale o categorie de obiecte care să se bucure exact de proprietățile pe care el le vrea pentru corpuri.

Cele două mijloace sunt foarte inegale în privința statutului lor epistomologic. Definiția contextuală este invulnerabilă. Propozițiile care au primit semnificație considerate în întregul lor sunt incontestabil semnificative, iar utilizarea pe care ele o determină pentru termenii din componența lor este, prin urmare, semnificativă, indiferent de orice traducere care este oferită pentru acești termeni considerați izolat. Desigur, Hume și A.B. Johnson ar fi utilizat cu plăcere definiția contextuală dacă s-ar fi gândit la ea. Recursul la mulțimi, pe de altă parte, este o mutație ontologică drastică, o renunțare la ontologia austeră a impresiilor. Există filosofi care mai degrabă ar accepta pentru totdeauna corpuri decât să accepte toate aceste mulțimi care duc, în cele din urmă, la întreaga ontologie abstractă a matematicii.

Oricum, această chestiune nu a fost întotdeauna clară din cauza sugestiilor înșelătoare privind continuitatea dintre logica elementară și teoria mulțimilor. De aceea, s-a crezut la un moment dat că matematica se reduce la logică, mai precis la o logică pură și neproblematică,și că îi sunt inerente aceste calități. Probabil că astfel se explică de ce Russell s-a mulțumit să recurgă în egală măsură la mulțimi și la definiția contextuală, atunci când în "Our Knowledge of the External World" și în alte lucrări s-a referit la partea conceptuală a epistemologiei cunoașterii naturii.

A explica lumea externă ca un construct logic al datelor senzoriale - acesta era, în termenii lui Russell, programul. Carnap a fost acela care, în "Der logische Aufbau der Welt" din 1928, a fost cel mai aproape să-l realizeze.

Aceasta era situația laturei conceptuale a epistemologiei. Dar a celei doctrinare? În acest caz, dificultatea humeană rămânea nealterată. Construcțiile lui Carnap, dacă ar fi fost duse cu succes până la capăt, ne-ar fi îndreptățit să traducem toate propozițiile despre lume în termeni ai datelor senzoriale sau de observație, plus logica și teoria mulțimilor. Dar simplul fapt că o propoziție este exprimată în termeni de observație, plus logica și teoria mulțimilor, nu înseamnă că ea poate fi legitimată pe baza unor propoziții de observație cu ajutorul logicii și teoriei mulțimilor. Cele mai modeste generalizări despre caracteristicile

observabile vor acoperi mai multe cazuri decât va avea de fapt utilizatorul lor ocazia să observe. Imposibilitatea de a întemeia știința naturii pe experiența imediată pe o cale strict logică a fost recunoscută. Idealul cartesian al certitudinii a fost de departe motivația întregii epistemologii, atât a părții conceptuale, cât și a celei doctrinare, dar acest ideal era considerat o cauză pierdută. Proiectul de a înzestra adevărurile despre natură cu întreaga autoritate a experienței imediate avea șanse la fel de mici precum încercarea de a acorda adevărurilor matematicii claritatea potențială a logicii elementare.

Atunci, ce a putut motiva eforturile eroice ale lui Carnap în direcția laturei conceptuale a epistemologiei, din moment ce speranța certitudinii fusese abandonată din perspectivă doctrinară? Au fost, totuși, două motive întemeiate. Primul era acela că se aștepta ca prin asemenea construcții să se obțină și să se clarifice temeiurile de natură senzorială ale științei, chiar dacă pașii inferențiali de la acestea la teoria științifică urmau să diminueze certitudinea. Celălalt motiv a fost acela că asemenea construcții ar fi adâncit înțelegerea propriului nostru discurs despre lume, chiar independent de problema întemeierii; ele ar fi făcut întregul discurs cognitiv la fel de clar ca termenii de observație, logica și, trebuie să adaug cu regret, teoria mulțimilor.

A fost trist pentru epistemologi, precum Hume și ceilalți, să fie nevoiți să accepte imposibilitatea derivării stricte a științei despre lumea externă din datele evidenței senzoriale. Totuși, două teze cardinale ale empirismului au rămas inatacabile și așa sunt și astăzi. Prima este aceea că orice este întemeiat pentru știință este întemeiat în mod senzorial. Cealaltă, la care voi reveni, este aceea că tot ceea ce exprimă cuvintele prin semnificațiile lor trebuie să se bazeze, în ultimă instanță, pe dovezi de natură senzorială. De aici atractivitatea continuă a ideii unei "construcții logice" pe care conținutul senzorial al discursului ar susține-o în mod explicit.

Dacă R. Carnap ar fi dus la bun sfârșit o asemenea construcție, cum ar fi putut el să dovedească dacă aceasta era cea corectă? Întrebarea n-ar fi avut nici un răspuns. El se străduia să realizez ceea ce a numit o reconstrucție rațională. Orice construcție a discursului fizical în termenii experienței senzoriale, ai logicii și ai teoriei mulților ar putea fi considerată satisfăcătoare dacă ar face ca discursul fizical să devină corect. Dacă există o asemenea cale de urmat, atunci există mai multe, dar oricare dintre ele ar fi o mare realizare.

Dar de ce toată această reconstrucție creativă, toată această risipă de imaginație? Stimularea receptorilor senzoriali reprezintă întreaga evidență de la care oricine trebuie să pornească, în cele din urmă, pentru a ajunge la imaginea sa despre lume. De ce să nu cercetăm cum se realizează în mod real această construcție? De ce să nu acceptăm psihologia? Un asemenea transfer al

răspunderii epistemologice spre psihologie este o mișcare care a fost respinsă mai de mult ca raționament circular. Dacă țelul epistemologului este validarea bazelor științei empirice, el își subminează obiectivul prin utilizarea psihologiei sau a altor științe empirice în procesul validării. Totuși, asemenea scrupule cu privire la circularitate contează mai puțin de îndată ce am încetat să visăm la deducerea științei din observații. Dacă încercăm, pur și simplu să înțelegem relația dintre observație și știință, atunci suntem bine sfătuiți dacă folosim orice informație disponibilă, incluzând-o și pe aceea furnizată chiar de către știința ale cărei relații cu observația încercăm să le înțelegem.

Dar mai rămâne încă un alt motiv, fără legătură cu teama de circularitate, care este în favoarea reconstrucției creatoare. Noi am dori să fim în stare să traducem știința în termenii logicii și ai observației, plus teoria mulțimilor. Aceasta ar fi o mare realizare epistemologică, deoarece s-ar arăta că toate celelalte concepte ale științei sunt inutile din punct de vedere teoretic. Această traducere le-ar legitima, în măsura în care conceptele teoriei mulțimilor, ale logicii și cele cu caracter observațional sunt ele însele legitime, arătând că tot ceea ce este făcut cu un aparat conceptual ar putea, în principiu, să fie făcut cu celălalt. Dacă psihologia însăși ar putea produce cu adevărat o reducere prin traducere de acest tip, ea ar fi binevenită; dar, în mod sigur, nu se poate, deoarece este cert că nu vom reuși să înțelegem definițiile limbajului fizical exprimate în termenii unui limbaj a priori al teoriei mulțimilor, logicii și observației. Iată, prin urmare, un motiv întemeiat pentru a persevera într-o reconstrucție rațională: noi vrem să stabilim puritatea esențială a conceptelor fizicii arătând că ele sunt necesare din punct de vedere teoretic.

Totuși, realitatea este că nici construcția pe care Carnap o schițează în "Der logische Aufbau der Welt" nu oferă o reducere prin traducere. Nu s-ar ajunge la un asemenea rezultat chiar dacă schița ar fi dusă până la capăt. Problema crucială apare atunci când Carnap explică modul în care acordăm calităților senzoriale poziții în spațiul și timpul fizic. Aceste alocări trebuie să fie făcute în așa fel încât să satisfacă, pe cât este posibil, anumite deziderate prestabilite, iar cu sporirea experienței alocările trebuie revizuite până convin. Acest plan, deși lămuritor, nu oferă nici o cheie pentru a traduce propozițiile științei în termeni de observație, ai logicii și ai teoriei mulțimilor.

Trebuie să nu mai sperăm în vreo reducere de acest fel. Carnap și-a pierdut speranța în așa ceva prin 1936, când, în "Testability and meaning"[1], a introdus așa numitele forme de reducere de un tip mai slab decât definiția. Definițiile au arătat întotdeauna cum se traduc anumite propoziții în alte propoziții echivalente.

[1] **Philosophy of Science 3** (1936), 419-471, **4** (1937), 1-40

Definiția contextuală a unui termen a elucidat modul în care se traduc propozițiile care conțin termenul respectiv în propoziții echivalente din care termenul lipsește. Pe de altă parte, formele de reducere în sensul liberalizat al lui Carnap nu dau, în general, echivalențe. Ele dau implicații. Ele explică un nou termen, fie numai parțial, prin specificarea anumitor propoziții care sunt implicate de către propozițiile care conțin termenul, precum și a altor propoziții care implică propoziții ce conțin termenul respectiv.

Este tentant să presupunem că prezentarea formelor de reducere în acest sens liberal este doar un pas înainte spre liberalizare, comparabil cu cel anterior, făcut de Bentham prin prezentarea definiției contextuale. Cel dintâi și cel mai riguros mod de reconstrucție rațională ar fi putut fi reprezentat ca o istorie închipuită în care ne imaginăm că strămoșii noștri au introdus termenii discursului fizical pe o bază fenomenalistă și mulțimistă printr-o succesiune de definiții contextuale. Noul mod mai liberal de reconstrucție rațională este o istorie închipuită în care îi imaginăm pe strămoșii noștri stipulând acești termeni mai degrabă printr-o succesiune de forme de reducere de un gen mai vulnerabil.

Totuși, aceasta este o comparație greșită. Mai curând, constatăm faptul că modul prim și mai riguros de reconstrucție rațională, în care definițiile aveau puterea, nu s-a concretizat deloc în vreo istorie închipuită. Această reconstrucție nu era nici mai mult și nici mai puțin decât o mulțime de direcții - ori ar fi fost, dacă avea succes - îndreptate spre realizarea în termeni ce descriu fenomene și ai teoriei mulțimilor a tot ceea ce noi realizam în termenii corpurilor. Aceasta ar fi fost o adevărată reducere prin traducere, o legitimare prin eliminare. Definire est eliminare. Reconstrucția rațională realizată mai târziu și în manieră liberală de către Carnap prin intermediul formelor de reducere nu îndeplinește nici una dintre toate aceste condiții.

A relaxa cerința definiției și a accepta un tip de reducere care nu elimină nimic, înseamnă să renunțăm la ultimul avantaj pe care îl mai avea reconstrucția rațională în fața psihologiei ca atare, adică avantajul reducerii prin traducere. Dacă noi toți sperăm într-o reconstrucție care să pună în relație știința cu experiența într-o modalitate explicită de traducere, atunci ar părea mai practic să apelăm la psihologie. Mai bine să descoperim cum se dezvoltă știința în realitate și cum este însușită decât să fabricăm o structură fictivă cu un efect similar.

Empiristul face o concesie majoră atunci când renunță la deducerea adevărurilor despre natură din datele experienței senzoriale. Renunțând chiar și la traducerea acestor adevăruri în termeni de observație și auxiliari logico-matematici, empiristul face o altă concesie majoră. Să presupunem că susținem împreună cu un empirist de demult, Peirce, că semnificația autentică a

unui enunț constă în urmările pe care le-ar putea avea adevărul acestui enunț pentru experiența posibilă. Nu am putea exprima, printr-o propoziție a limbajului observațional, întreagul efect pe care adevărul unui enunț dat l-ar putea avea asupra experienței și nu am putea, prin urmare, să considerăm toată această situație drept o traducere? Chiar dacă efectul pe care adevărul unui enunț l-ar avea asupra experienței s-ar ramifica în mod nedefinit, noi putem totuși spera să îl cuprindem pe deplin în implicațiile logice ale formulării respective întocmai cum putem axiomatiza o infinitate de teoreme. Prin renunțarea, în cele din urmă, la speranța într-o asemenea traducere, empiristul recunoaște că semnificațiile empirice ale enunțurilor specifice despre lumea externă sunt inaccesibile și inefabile.

Cum urmează să fie explicat acest caracter inaccesibil? Doar pe baza faptului că implicațiile asupra experienței ale unui enunț caracteristic despre corpuri sunt prea complexe pentru o axiomatizare finită, oricât de amplă? Nu. Am o explicație diferită. Consider că enunțul caracteristic despre corpuri nu are nici un sprijin în implicațiile asupra experienței pe care le putem identifica drept ale sale. Doar o parte considerabilă a unei teorii, luată în ansamblu, va avea în mod obișnuit implicații asupra experienței. Acesta este modul în care facem predicții verificabile. Poate că nu suntem în stare să explicăm de ce ajungem la teorii care fac cu succes predicții, dar la asemenea teorii putem ajunge.

De asemenea, uneori o experiență implicată de o teorie nu se petrece. Ca urmare, din punct de vedere teoretic, declarăm teoria falsă. Dar eșecul falsifică numai o parte compactă a teoriei ca întreg, o conjuncție de mai multe enunțuri. Eșecul arată că unul sau mai multe dintre aceste enunțuri sunt false, dar nu ne arată care anume. Experiența prezisă, adevărul și falsul, nu sunt implicate de un anume enunț al teoriei mai degrabă decât altul. Pur și simplu, după criteriile lui Peirce, enunțurile componente nu au semnificații empirice, însă o parte suficient de cuprinzătoare a teoriei are o asemenea semnificație. Dacă noi aspirăm, totuși, la ceva de genul unei "logischer Aufbau der Welt", aceasta trebuie să fie una în care expresiile considerate pentru traducere în termeni de observație și logico-matematici sunt îndeosebi teorii complexe luate ca întreg, iar nu doar termeni sau scurte propoziții. Traducerea unei teorii ar consta în axiomatizarea interminabilă a tuturor urmărilor empirice pe care le-ar produce adevărul unei teorii. Ar fi o traducere ciudată, deoarece s-ar traduce întregul, dar nici una dintre părțile sale. Poate ar fi mai bine să vorbim într-un asemenea caz nu de o traducere, ci doar de o întemeiere observațională a teoriilor, și putem, urmându-l pe Peirce, să numim acest rezultat, într-un mod destul de corect, drept semnificația empirică a teoriilor.

Aceste afirmații ridică o problemă filosofică chiar cu privire la o traducere nefilosofică oarecare, așa cum este aceea din engleză în arunta sau chineză. Pentru că, dacă propozițiile în limba engleză ale unei teorii au semnificație numai împreună ca întreg, atunci noi putem justifica traducerea lor în limba arunta numai împreună ca întreg. Nu va exista nici o justificare pentru gruparea în perechi a propozițiilor componente ale limbii engleze cu propozițiile care compun limba arunta, cu excepția acelor corelații pe care le face de drept traducerea teoriei ca întreg. Orice traduceri ale propozițiilor limbi engleze în propoziții ale limbii arunta vor fi la fel de corecte ca oricare altele atâta timp cât rețeaua implicațiilor empirice ale teoriei ca întreg este păstrată în traducere. Dar ar trebui să ne așteptăm ca multe moduri diferite de traducere a propozițiilor componente, diferite esențial din punct de vedere individual, vor perpetua aceleași implicații empirice pentru teorie ca întreg, iar abaterile în traducerea unei propoziții componente ar putea fi compensate prin traducerea altei propoziții componente. Astfel, nu vom putea avea nici un temei pentru a spune care dintre cele două traduceri ale propozițiilor individuale, traduceri contrastante în autenticitatea lor, este cea corectă[2].

Din perspectiva unui filosof mentalist necritic nu ne amenință nici o asemenea indeterminare. Fiecare termen și fiecare propoziție sunt etichete atașate unor idei, simple sau complexe, care sunt înregistrate în minte. Când, pe de altă parte, luăm în serios o teorie verificaționistă a semnificației, indeterminarea va părea să fie inevitabilă. Reprezentanții Cercului de la Viena au adoptat o teorie verificaționistă a semnificației, dar nu au luat-o suficient în serios. Dacă recunoaștem împreună cu Peirce că semnificația unei propoziții depinde numai de ceea ce va conta drept dovadă a adevărului ei, și, dacă recunoaștem alături de Duhem că propozițiile teoretice au propriile lor temeiuri nu ca propoziții singulare, ci numai ca părți compacte ale teoriei, atunci indeterminarea traducerii propozițiilor teoretice este concluzia firească. Iar cele mai multe propoziții, în afara propozițiilor de observație, sunt teoretice. Dinpotrivă, această concluzie, de vreme ce a fost acceptată, adevărește destinul oricărei noțiuni generale a semnificației propoziționale sau, la drept vorbind, starea de fapt.

Oare ne va determina caracterul nedorit al acestei concluzii să abandonăm teoria verificaționistă a semnificației? Cu siguranță că nu. Tipul de semnificație care constituie baza traducerii și a învățării unei limbi de către cineva este în mod necesar semnificația empirică și nimic mai mult. Un copil învață primele sale cuvinte și propoziții auzindu-le și utilizându-le în prezența unor stimuli

[2] Vezi **Ontological Relativity and Other Essays**, Columbia University Press, New York and London, 1969, p. 2

adecvați. Aceștia trebuie să fie stimuli externi deoarece ei trebuie să acționeze atât asupra copilului cât și asupra vorbitorului de la care copilul învață[3]. Un limbaj are caracter public și este controlat în mod social, iar acest caracter public și controlul social permit descifrarea cu precizie a codului propozițiilor în raport cu stimulii împărtășiți în comun. Factorii interni pot varia ad libitum fără să prejudicieze comunicarea atâta timp cât codul descifrării limbajului în raport cu stimulii externi este neschimbat. În acest sens, nimeni nu are de ales altceva decât să fie empirist atâta vreme cât este vorba de o teorie a semnificației lingvistice.

Ceea ce am spus despre modul în care un copil învață se aplică în aceeași măsură și modului în care un lingvist învață un nou limbaj. Dacă lingvistul nu se bazează pe limbaje înrudite pentru care există practici de traducere acceptate anterior, atunci, în mod evident, el nu are nici un indiciu în afara coincidențelor dintre modul nativ de exprimare și contextul stimulilor observabili. Nu ne mai surprinde indeterminarea traducerii, întrucât, desigur,numai o mică parte a expresiilor noastre relatează despre stimulări externe concurente. Recunoaștem, lingvistul va înceta să traducă orice în mod neechivoc, ci numai făcând multe alegeri arbitrare, chiar dacă inconștiente, pe parcurs. Arbitrare? Prin aceasta eu înțeleg că se pot face, totuși, diferite alegeri astfel încât să devină clar că totul este susceptibil, în principiu, de un anumit tip de verificare.

Să enumerăm, într-o ordine diferită, câteva dintre punctele de vedere pe care le-am susținut până acum. Afirmația crucială care a urmat argumentului privind indeterminarea traducerii a fost aceea că un enunț despre lume nu se corelează întotdeauna sau în mod obișnuit cu un stoc separabil al consecințelor empirice pe care să le putem considera drept ale sale. Această aserțiune ne mai permite să explicăm imposibilitatea unei reduceri epistemologice de tipul celei în care fiecare propoziție este echivalentă cu o altă propoziție exprimată în termeni de observație și logico-matematici. Iar imposibilitatea acestui tip de reducere epistemologică risipește ultimul avantaj pe care reconstrucția rațională părea să-l aibă asupra psihologiei

Filosofii au renunțat pe bună dreptate la a mai traduce orice propoziție în termeni de observație și logico-matematici. Ei au renunțat la acest tip de traducere chiar și atunci când nu au recunoscut, ca motiv al acestei ireductibilități, faptul că, în general, enunțurilor nu le corespund anumite consecințe empirice. Iar anumiți filosofi au văzut în această ireductibilitate falimentul epistemologiei. Carnap și ceilalți reprezentanți ai pozitivismului logic și ai Cercului de la Viena au imprimat termenului "metafizică" un uz peiorativ, în sensul că ar conota

[3] Op cit p 28

lipsa de semnificație, apoi a venit rândul termenului "epistemologie". Wittgenstein și discipolii săi, în principal cei de la Oxford, au găsit o vocație filosofică reziduală în terapie: în tratarea filosofilor de amăgirea că ar exista probleme epistemologice.

Dar eu cred că în acest punct al discuției ar putea fi mai util să spun că, de fapt, epistemologia continuă totuși cursa, deși într-o nouă direcție și cu un statut clarificat. Epistemologia, sau ceva asemănător cu ea, se transformă în mod firesc într-un capitol al psihologiei și deci al științelor naturii. Ea studiază un fenomen natural, adică un subiect uman descris în terneni fizicali. Acest subiect uman este sub influența unui anumit input controlabil experimental - de exemplu, anumite pattern-uri de iradiere luminoasă cu diferite frecvențe -, iar în decursul timpului subiectul produce ca output o descriere a lumii externe tridimensionale și a istoriei ei. Relația dintre input-ul sărăcăcios și output-ul torențial este o relație pe care suntem îndemnați să o studiem cam din aceleași motive care au stimulat întotdeauna preocuparea pentru epistemologie; și anume, pentru a vedea modul în care dovezile empirice se corelează cu teoria și în ce fel teoria noastră despre natură transcende orice dovezi disponibile.

Un asemenea studiu ar putea să conțină chiar și ceva asemănător cu vechea reconstrucție rațională, indiferent de măsura în care o asemenea reconstrucție este realizabilă, deoarece construcțiile imaginare pot să ofere indicii despre procesele psihologice reale chiar în mai mare măsură decât o pot face stimulii de tip mecanic. Dar o diferență izbitoare între vechea epistemologie și demersul epistemologic în acest nou context psihologic este aceea că acum putem utiliza după cum dorim psihologia empirică.

Vechea epistemologie aspira să conțină, într-un anumit sens, știința naturală. Ea ar fi construit-o oricum din datele senzoriale. Dimpotrivă, epistemologia în noua sa înfățișare este conținută în știința naturală ca un capitol al psihologiei. Dar vechea relație de cuprindere rămâne și ea valabilă, în felul ei. Noi cercetăm modul în care subiectul uman supus cercetării noastre postulează corpuri și își construiește propria sa lume fizică pe baza datelor sale senzoriale, apoi constatăm că poziția noastră în lume este întocmai cu a acestui subiect. Prin urmare, proiectul nostru epistemologic, dar și psihologia, în care acest proiect este doar un capitol, precum și întreaga știință a naturii în care psihologia este o parte componentă, toate acestea sunt, așadar, propria noastră construcție sau proiecție pornind de la stimuli precum cei cu care am avut de-a face în cazul subiectului nostru epistemologic. Există astfel o relație de cuprindere reciprocă, deși în sensuri diferite: epistemologia în știința naturală și știința naturală în epistemologie.

Această interacțiune este o reminiscență a vechii amenințări a circularității, dar acum este clar că am încetat să mai năzuim la deducerea științei din datele senzoriale. Sunt pentru o înțelegere a științei ca instituție sau ca proces social și nu cred că această înțelegere ar fi în vreun fel superioară științei care este obiectul ei.Într-adevăr, această atitudine a fost impusă de Neurath încă de pe vremea Cercului de la Viena prin parabola marinarului care trebuie să-și repare ambarcațiunea în timp ce plutește cu ea pe mare.

Un efect al înțelegerii epistemologiei într-un context psihologic este rezolvarea vechiului și persistentului mister al priorității epistemologice. Retina noastră este iluminată în două dimensiuni, totuși, noi vedem lucrurile tridimensional fără o inferență conștientă. Ce trebuie considerat drept observație - receptarea inconștientă a două dimensiuni sau înțelegerea tridimensională conștientă? În vechiul context epistemologic, aspectul conștient avea prioritate deoarece încercam să justificăm cunoașterea noastră asupra lumii externe printr-o reconstrucție rațională, iar această reconstrucție presupunea o stare conștientă. Caracterul conștient a încetat să mai fie necesar atunci când am abandonat încercarea de a justifica cunoașterea lumii externe prin reconstrucție rațională. Ceea ce contează acum ca observație poate fi stabilit în termenii stimulilor care acționează asupra receptorilor senzoriali, lăsând conștiința să se retragă unde poate.

Provocarea psihologilor gestaltiști față de atomismul senzorial, care părea într-atât de relevantă pentru epistemologie în urmă cu patruzeci de ani este în acest fel abandonată. Indiferent dacă atomii senzoriali sau gestaltul reprezintă ceea ce susține centrul de activitate al conștiinței, numai stimulii care acționează asupra receptorilor senzoriali sunt pe bună dreptate considerați drept input al mecanismului cognitiv. Vechile paradoxe despre date de bază și inferențe inconștiente, vechile probleme despre lanțuri inferențiale care ar trebui să fie realizate foarte repede, nu mai prezintă interes.

În vremurile de altădată ale antipsihologismului problema priorității epistemologice era prezentă în discuție. Ce este prioritar din punct de vedere epistemologic și față de ce? Sunt gestalturile prioritare față de atomii senzoriali deoarece acestea sunt perceptibile sau vom privilegia atomii senzoriali pe baza unui motiv mult mai subtil? Acum, dacă ni se permite să apelăm la stimulii de tip fizic, problema este elucidată; A este prioritar din punct de vedere epistemologic față de B, dacă A este anterior lui B din punct de vedere cauzal în raport cu receptorii senzoriali. Sau, poate că astfel este mai bine spus, vorbim în mod explicit numai în termenii relației cauzale cu receptorii senzoriali și suspendăm discuția despre prioritatea epistemologică.

În jurul anului 1932 se discuta în cadrul Cercului de la Viena despre ceea ce considerăm drept propoziții de observație sau Protokollsätze[4]. Un punct de vedere era acela că aceste propoziții trebuie să aibă forma unor rapoarte despre impresiile senzoriale. Alt punct de vedere era acela că acestea sunt enunțuri de tip elementar despre lumea externă, ca, de exemplu, "Un cub roșu se află pe masă". Un alt punct de vedere, cel al lui Neurath, susținea că aceste propoziții au forma unor rapoarte cu privire la relațiile dintre cei ce percep și lucrurile exterioare: "Otto vede acum un cub roșu pe masă." Cel mai rău dintre toate faptul că se părea că nu exista nici o modalitate obiectivă de a prezenta chestiunea: nici o cale de a înțelege cu adevărat sensul întrebării.

Să încercăm acum, fără nici un fel de rezerve, să considerăm această problemă în contextul discuției despre lumea externă. În sens aproximativ, ceea ce noi așteptăm de la propozițiile de observație este ca ele să fie în cea mai strânsă legătură cauzală cu receptorii senzoriali. Dar cum trebuie să fie măsurată o asemenea relație? Ideea poate fi reformulată astfel: propozițiile de observație sunt acele propoziții care, în procesul învățării limbajului, sunt cel mai puternic condiționate de stimuli senzoriali asemănători, iar nu de informațiile provenite din alte surse. Să ne imaginăm o propoziție care are nevoie de verdictul nostru pentru a decide dacă este adevărată sau falsă, altfel spus, are nevoie de acordul sau dezacordul nostru. Dacă verdictul nostru depinde numai de stimulii senzoriali prezenți în acel moment, atunci propoziția respectivă este o propoziție de observație.

Dar o asemenea decizie nu poate depinde numai de stimulii de la un moment dat, astfel încât să permită excluderea informației înregistrate anterior. Faptul real al învățării limbajului presupune destul de multă informație prealabilă, iar fără o asemenea informație n-am putea fi nici în situația de a lua decizii cu privire la propozițiile de observație. Așadar, devine clar faptul că trebuie să relaxăm definiția dată propoziției de observație încât să o citim astfel: o propoziție are caracter observațional dacă toate deciziile luate cu privire la ea depind de stimulii senzoriali care acționează la un moment dat, dar nu și de informația înmagazinată anterior, cu excepția acelor informații care fac parte din procesul înțelegerii propoziției respective.

Această formulare ridică o altă problemă: cum urmează să deosebim între informația care face parte din înțelesul unei propoziții și informația care nu are legătură cu această înțelegere? Aceasta este problema distincției dintre adevărul analitic, care decurge doar din înțelesurile cuvintelor, și adevărul sintetic, care depinde de mai mult decât aceste înțelesuri. Am susținut mai demult că această

[4] Carnap și Neurath în **Erkenntnis**, III, (1932), p 204 - 228

distincție este iluzorie. Totuși, este posibil să facem această distincție astfel încât să aibă sens: se așteaptă ca la un enunț care este adevărat doar prin înțelesurile cuvintelor, cel puțin dacă nu este prea complicat, să subscrie toți care vorbesc fluent limba unei comunități. Poate că în definirea propozițiilor de observație ne putem dispensa de noțiunea controversată de analiticitate în favoarea acestei însușiri simple a comunității - acceptarea largă.

Desigur, această însușire nu este deloc o explicație a analiticității. Comunitatea va fi de acord că există câini negri, totuși nimeni dintre cei care vorbesc despre analiticitate nu ar numi analitic acest enunț. Faptul că eu resping noțiunea de analiticitate nu înseamnă că trasez vreo linie de demarcație între ceea ce face parte chiar din înțelegerea propozițiilor unei limbi și ceea ce membrii comunității împărtășesc în comun. Mă îndoiesc că poate fi făcută o distincție obiectivă între înțelesul unei expresii și asemenea informații colaterale precum cele împărtășite de membrii unei comunități.

Revenind la scopul nostru de a defini propozițiile de observație, propun o concluzie: o propoziție de observație este aceea asupra căreia toți vorbitorii unei limbi dau același verdict atunci când sunt stimulați în mod asemănător. Pentru a exprima acest punct de vedere în mod negativ, vom spune: o propoziție de observație nu sensibilă la diferențele din experiența anterioară existente în cadrul comunității vorbitorilor unei limbi.

Această formulare concordă pe deplin cu rolul tradițional al propozițiilor de observație de curte de apel a teoriilor științifice. Prin definiția noastră, propozițiile de observație sunt acelea asupra cărora toți membrii comunității vor cădea de acord în condițiile unei stimulări uniforme. Dar care este criteriul apartenenței la aceeași comunitate? Pur și simplu, ușurința generală a dialogului. Acest criteriu admite grade și, mai mult decât atât, putem în mod pragmatic să considerăm comunitatea în sens mai restrâns în cazul unor anumite cercetări decât în cazul altora. Ceea ce se consideră drept propoziții de observație pentru o comunitate de specialiști nu vor fi întotdeauna considerate astfel și de către o comunitate mai largă.

În general, nu există nici un fel de subiectivism în exprimarea propozițiilor de observație așa cum le concepem acum. De regulă, ele vor fi propoziții despre corpuri. Deoarece trăsătura distinctivă a unei propoziții de observație este acordul intersubiectiv în condițiile acțiunii unor stimuli asemănători, subiect al propoziției va fi un corp și nu altceva.

Vechea tendință de a asocia propozițiile de observație cu un domeniu ce are legătură cu caracterul subiectiv al simțurilor devine mai degrabă o ironie dacă reflectăm asupra faptului că propozițiile de observație sunt înțelese, de

asemenea, și ca tribunalul intersubiectiv al ipotezelor științifice. Vechea tendință se datora intenției de a întemeia știința pe ceva mai solid și primar în experiența subiectului cunoscător. Dar am abandonat acest proiect.

Dislocarea epistemologiei din vechea sa poziție de filosofie primă a lăsat, după cum am văzut, cale liberă nihilismului epistemologic. Această stare de lucruri este reflectată întrucâtva de tendința lui Polanyi, Kuhn și ulterior, Russell Hanson de a minimaliza rolul dovezilor senzoriale și de a accentua relativismul cultural. Hanson a îndrăznit chiar să discrediteze ideea de observație argumentând că așa numitele observații diferă de la un observator la altul în funcție de cantitatea de cunoaștere pe care observatorii o posedă. Un inițiat în fizică privește la un anumit aparat și vede un tub pentru raze x. Neofitul care privește în același loc observă mai degrabă "o sticlă și un instrument metalic plin cu sârme, oglinzi, șuruburi, lămpi și butoane"[5]. Observația făcută de o persoană este pentru altcineva o carte închisă sau un zbor al fanteziei. Noțiunea de observație ca sursă imparțială și obiectivă a datelor de bază ale științei este falimentară. Opinii mea cu privire la exemplul cu razele x a fost sugerată anterior: ceea ce contează ca propoziție de observație variază în funcție de tipul comunității considerate. Dar noi putem, de asemenea, să oferim întotdeauna un standard absolut dacă luăm în considerare toți vorbitorii unei limbi sau cei mai mulți dintre ei[6]. Este o ironie a sorții faptul că filosofii, constatând că epistemologia tradițională nu poate fi susținută ca întreg, au reacționat prin dezavuarea unei părți a acesteia care abia acum a fost pusă într-o lumină clară.

Clarificarea noțiunii de propoziție de observație este un lucru bun deoarece această noțiune este fundamentală în două privințe. Ambele corespund dualității pe care am remarcat-o mai devreme în acest studiu: dualitatea dintre concept și doctrină, dintre a cunoaște care este semnificația unei propoziții și a cunoaște dacă această propoziție este adevărată. Propozițiile de observație au o importanță fundamentală în cazul ambelor întreprinderi. Legătura acestora cu latura doctrinară, cu problema dacă cunoașterea noastră a ceva este adevărată, este în mare măsură una tradițională: propozițiile de observație sunt depozitarele dovezilor senzoriale pentru ipotezele științifice. Legătura lor cu problema semnificației este de asemenea fundamentală, deoarece față de propozițiile de

---

[5] N R Hanson - **Observation and interpretation** în S Morgenbesser, Ed Philosophy of Science Today (New York Basic Books, 1966)

[6] Acest amendament ține seama de cazurile deviante sau accidentale precum nebunii și orbii. În mod alternativ, aceste cazuri pot fi excluse prin revizuirea nivelului de fluență a dialogului pe baza căruia definim identitatea de limbaj Sunt îndatorat lui Burton Dreben pentru promptitudinea acestei observații și pentru influența deosdebită pe care a avut-o asupra mea pe parcursul elaborării acestui studiu.

observație noi suntem în primul rând în situația de a învăța să le înțelegem, atât dacă suntem copii, cât și dacă suntem lingviști profesioniști. Propozițiile de observație sunt în mod sigur singurele pe care le putem corela cu împrejurări observabile care ocazionează exprimarea lor sau acordul față de ele, independent de variațiile în istoria de până acum a surselor individuale de informație. Ele oferă singura cale de acces la un limbaj.

Propozițiile de observație reprezintă piatra de temelie a semanticii. Așa cum am văzut, ele sunt fundamentale pentru învățarea semnificației. De asemenea, propozițiile de observație au o semnificație stabilă. Propozițiile de un nivel mai înalt de generalitate ale teoriilor nu au consecințe empirice despre care se poate pretinde că ar fi ale lor. Teoriile înfruntă tribunalul experienței senzoriale numai ca totalități mai mult sau mai puțin cuprinzătoare. Propoziția de observație, situată la periferia senzorială a corpului științei, reprezintă unitatea minimală verificabilă. Ea are în totalitate un conținut empiric care îi este propriu și care reprezintă asul din mânecă.

Dificultatea indeterminării traducerii afectează prea puțin propozițiile de observație. Echivalarea unei propoziții de observație din limbajul nostru cu o propoziție de observație din alt limbaj este îndeosebi o chestiune de generalizare empirică, o chestiune de identitate între seria de stimuli care ar determina acceptarea unei propoziții și seria de stimuli care ar determina acceptarea celeilalte[7].

A spune că epistemologia devine acum semantică nu reprezintă o lovitură dată prejudecăților vienezilor. Deoarece epistemologia rămâne centrată, ca întotdeauna, pe întemeiere, iar cercetarea semnificației rămâne centrată, ca întotdeauna, pe verificare, rezultă că întemeierea este verificare. Ceea ce va șoca mai probabil ideile preconcepute este concluzia că semnificația, odată ce trecem dincolo de propozițiile de observație, încetează în general să mai aibă vreo aplicabilitate clară în cazul propozițiilor considerate în mod individual, dar și faptul că epistemologia se contopește cu psihologia și, în egală măsură, cu lingvistica.

Această ștergere a frontierelor ar putea, cred eu, să contribuie la creșterea interesului filosofic pentru cercetările asupra naturii științei. Un domeniu posibil îl reprezintă regulile procesului perceptiv. Să considerăm, pentru a începe cu ceva, fenomenul lingvistic al fonemelor. Ne putem forma obiceiul, auzind nenumărate variații ale sunetelor rostite, să tratăm fiecare sunet ca pe o aproximare a uneia sau alteia dintr-un număr limitat de reguli - în jur de 30 în total - care constituie un așa numit alfabet vorbit. Toate rostirile din limba noastră pot fi

[7] Cf Quine, **Word and Object**, p 31-46, 68

tratate în practică drept o succesiune de asemenea 30 de elemente, astfel încât rectificăm doar unele mici deviații. Probabil că și în afara domeniului limbajului există, de asemenea, numai un set limitat al regulilor de percepție pe care tindem inconștient să îl folosim pentru rectificarea tuturor percepțiilor. Aceste reguli, dacă sunt identificate în mod experimental, ar putea fi considerate drept constructe epistemologice, de bază drept elemente active ale experienței. Ele se pot dovedi a fi în parte cultural variabile, cum sunt fonemele, în parte universale.

Reamintim că există un domeniu pe care psihologul Donald T. Campbell îl numește epistemologie evoluționistă[8]. Acestui domeniu îi aparțin lucrările lui Huseyin Yilmaz care a arătat cum anumite caracteristici structurale ale perceperii culorilor ar putea fi prezise pe baza valorii lor pentru supraviețuire[9]. Și pentru că tot ne preocupă epistemologia științelor naturii menționez că o temă accentuat epistemologică pe care teoriile evoluționiste ne ajută să o lămurim este tema inducției[10].

traducere de Constantin Stoenescu

[8] D T Campbell - **Methodological suggestions from a comparative psichology of knowledge processes** în **Inquiry**, II (1959), p 152-182

[9] Huseyn Yılmaz - **On color vision and a new approach to general perception** în E E. Bernard și M.R Hare, eds. **Biological prototypes and syntethic systems** (New York Plenum, 1962)

[10] Vezi **„Natural Kind"** cap 5 în vol **„Ontological Relativity and other Essays"**.

Jaegwon Kim - **Ce este "epistemologia naturalizată" ?***

Cercetarea epistemologică a lui Descartes începe, în **Meditații**, cu întrebarea: Ce judecăți merită încrederea noastră? În **Meditația întâia**, el discută diferite genuri de opinii, pe care le-a socotit mai înainte ca adevărate, și se vede silit să conchidă că trebuie să le respingă, că nu trebuie să le accepte drept adevărate. Putem considera epistemologia carteziană drept un domeniu ce cuprinde următoarele două proiecte: identificarea criteriilor potrivit cărora trebuie să reglăm acceptarea sau respingerea opiniilor și determinarea a ceea ce putem spune că reprezintă cunoaștere potrivit acestor criterii. Agenda epistemologică a lui Descartes a rămas agenda epistemologiei occidentale până în zilele noastre. Cele două probleme, problema identificării criteriilor pe care trebuie să le satisfacă opiniile întemeiate și răspunsul la provocarea sceptică au devenit, de la Descartes, sarcinile generale ale teoriei cunoașterii. Acest lucru a fost adevărat pentru filosofi empiriști, pentru Locke, Hume și Mill, ca și pentru filosofi care l-au urmat mai îndeaproape pe Descartes pe calea raționalistă.

Nu este de mirare că epistemologia modernă a fost dominată de un singur concept, cel al **întemeierii**, și de două întrebări pe care le implică acest concept: Ce condiții trebuie să satisfacă o opinie pentru a fi îndreptățiți să o acceptăm ca adevărată? Ce opinii suntem, în fapt, îndreptățiți să acceptăm? Să observăm că prima întrebare nu cere o "analiză" sau o determinare a "semnificației" termenului "opinie întemeiată". Se presupune, în general, chiar dacă nu se enunță în mod explicit, că nici un enunț despre condiții necesare și suficiente pe care trebuie să le satisfacă o opinie pentru a fi întemeiată nu va fi satisfăcător... Cerința implicită era ca aceste condiții să fie "criterii" ale opiniei întemeiate, și pentru aceasta este necesar ca ele să fie formulate **fără utilizarea termenilor epistemici** ...

Deși indică direcția bună, această cerință nu merge suficient de departe. De însemnătate crucială este: **criteriile întemeierii opiniilor trebuie să fie**

---

* Din (Ed) E Tomberlin, **Philosophical perspectives, 2, Epistemology**, Ridgeview Publishing Co , Atascadero C A, 1988

formulate doar pe baza unor termeni descriprivi sau naturaliști, fără utilizarea nici unui termen evaluativ sau normativ, fie el al epistemologiei, fie de alt gen.

[. . .]

Oricare ar fi fost istoria exactă, este evident că noțiunea întemeierii ocupă o poziție centrală în reflecțiile noastre asupra naturii cunoașterii. Și făcând abstracție de istorie, există un motiv simplu care explică interesul nostru pentru problematica întemeierii: întemeierea este singura componentă specific epistemologică din analiza clasică a cunoșterii. Nici opinia, și nici adevărul nu sunt noțiuni specific epistemologice; opinia este o noțiune psihologică, iar adevărul una semantic metafizică. Aceste noțiuni pot să aibă o dimensiune epistemologică implicită, și dacă o au este probabil că o au prin implicarea unor noțiuni ce sunt în mod esențial normative, noțiuni ca întemeiere, dovadă (*evidence*) și rationalitate. Mai mult, întemeierea este ceea ce face din cunoașterea însăși un concept normativ. La suprafață, cel puțin, nici adevărul , nici opinia nu sunt noțiuni normative sau evaluative. Dar întemeierea este în mod manifest o noțiune normativă. Dacă o opinie este întemeiată, atunci ea este **acceptabilă** și **rezonabilă** din punct de vedere epistemic; ar fi **epistemic iresponsabil** să susținem opinii care o contrazic . . . Tot așa cum problema eticii normative este de a specifica condițiile în care actele și deciziile sunt întemeiate din punct de vedere moral, problema epistemologiei este să identifice și să analizeze condițiile în care opiniile sunt întemeiate din punct de vedere epistemologic. Este probabil doar un accident istoric că noi vorbim în mod curent de "etică normativă", dar nu și de "epistemologie normativă". Epistemologia este o disciplină normativă în aceeași măsură și în același sens ca și ețica normativă.

Discuția noastră, până la acest punct, poate fi rezumată în următoarele observații: întemeierea este un concept central al tradiției noastre epistemologice, întemeierea, așa cum este înțeleasă în această tradiție, e un concept normativ și, prin urmare, epistemologia însăși este o cercetare cu caracter normativ, o cercetare al cărei țel este studiul sistematic al condițiilor cunoașterii întemeiate . . .

Strategia fundaționalistă

Pentru a identifica ținta criticilor naturaliste - în particular a celei formulate de către Quine - este util să aruncăm o privire asupra răspunsului clasic care a fost dat la programul epistemologic formulat de către Descartes. Abordarea carteziană a problemei întemeierii este o chestiune familiară, cel puțin așa cum apare ea în manuale: abordarea primește forma a ceea ce este numit acum, în

mod obișnuit, "fundaționalism". Strategia fundaționalistă divide sarcina de a explica întemeierea în două etape: mai întâi, identificarea mulțimii opiniilor ce sunt întemeiate "în mod direct", în sensul că ele sunt întemeiate fără a-și deriva statutul de a fi întemeiate din cel al oricăror altor opinii și, apoi, explicarea modului în care alte opinii pot fi întemeiate "în mod indirect" sau "în mod inferențial" prin aceea că stau într-o relație adecvată cu opinii deja întemeiate. Opiniile întemeiate în mod direct sau "opiniile de bază" constituie temelia pe care se sprijină suprastructura opiiniilor ce "nu sunt de bază" sau sunt "derivate". Ce opinii sunt, așadar, în mod direct întemeiate după Descartes? Lăsând la o parte subtilitățile, ceea ce pretinde Descartes este că opinii destre propriile noastre stări mintale conștiente sunt printre acestea. În ce constă întemeierea lor? care este careacteristica acestor opinii, caracteristică ce le face să fie întemeiate în mod direct? Răspunsul lui Descartes, exprimat oarecum simplist, este că ele sunt întemeiate deoarece sunt indubitabile, în sensul că mintea care reflectează **nu poate decât să le aprobe**. Cum sunt întemeiate opiniile ce nu sunt de bază? Prin "deducție" - adică printr-o serie de pași inferențiali care, fiecare în parte, este indubitabil. Dacă luăm, așadar, noțiunea carteziană a indubitabilității drept o noțiune psihologică, atunci despre teoria epistemologică carteziană se poate spune că satisface cerința de a oferi criterii nonepistemice, naturaliste ale opiniei întemeiate.

În liniile lui esențiale, programul fundaționalist al lui Descartes a fost moștenit de către empiriști. În particular "mentalismul" său, punctul de vedere că opiniile despre propriile noastre stări mintale sunt opinii de bază din punct de vedere epistemologic, nu a fost, în esență, contestat de filosofii empiriști și pozitiviști până în acest secol. Epistemologii s-au deosebit unii de alții în principal prin modul cum au răspuns la două întrebări: mai întâi, care opinii aparțin corpului de opinii de bază și, în al doilea rând, cum trebuie să aibă loc derivarea acelei părți a cunoașterii noastre care nu este de bază. Chiar și pozitiviștii logici au fost, în linii mari, fundaționaliști, deși unii dintre ei au ajuns să renunțe la mentalismul cartezian în favoarea unei "baze fizicaliste". Într-adevăr, pozitiviștii logici au fost fundaționaliști într-un dublu sens: pentru ei "observația", fie ea fenomenologică sau fizicală, servea nu numai ca fundament al cunoașterii, dar și drept fundament al "semnificației cognitive" - adică atât ca fundament epistemologic, cât și ca fundament semantic.

Argumentele lui Quine

A devenit ceva obișnuit ca acei epistemologi care își exprimă aderența la o concepție "naturalistă" asupra cunoașterii să-i aducă un omagiu lui Quine, ca sursă principală de inspirație în contemporaneitate, cu deosebire influentului său articol "Epistemologie naturalizată". Principalul argument din textul lui

Quine împotriva epistemologiei tradiționale este bazat pe afirmația că programul fundaționalist de sorginte carteziană a esuat - că ceea ce s-a numit "căutarea certitudinii" este o cauză pierdută. În timp ce în această afirmație privitoare la lipsa de perspective a căutării carteziene a certitudinii nu este nimic nou, utilizarea ei pentru a discredita însăși ideea epistemologiei normative este nouă, o observație cu care va trebui să fie de acord orice cercetător din domeniul epistemologiei.

Quine divide programul epistemologic clasic în două părți: **reducția conceptuală**, prin care termenii fizicali, inclusiv termenii științei teoretice, sunt reduși, prin definiție, la termeni ce se referă la trăsături fenomenologice ale experienței senzoriale, și **reducția doctrinară**, prin care adevăruri despre lumea fizicală sunt obținute într-un mod adecvat din adevăruri privitoare la experiența senzorială. "Adecvarea" la care tocmai am făcut aluzie se referă la cerința ca statutul epistemic privilegiat al opiniilor noastre de bază (calitatea lor de a fi certe pentru epistemologii clasici, după Quine) să fie transferat, în esență nemicșorat, asupra opiniilor derivate, o cerință necesară dacă procesul de derivare va trebui să asigure derivarea cunoașterii din cunoaștere. Ce metode de derivare au această proprietate de a păstra statutul epistemic? . . . S-ar putea, eventual, susține că nici o metodă nu poate păstra certitudinea dacă ea nu păstrează adevărul; iar dacă lucrurile stau așa, atunci deducția logică este singura metodă ce merită să fie luată în considerare. Nu știu dacă aceasta a fost atitudinea celor mai mulți dintre epistemologii clasici; Quine presupune însă că dacă deducția nu realizează acest proiect, nimic nu-l va putea realiza.

Quine vede proiectul reducției conceptuale drept unul ce culminează în cartea lui Carnap, **Construcția logică a lumii**. Așa cum vede lucrurile Quine, Carnap a fost autorul care s-a apropiat cel mai mult de realizarea părții conceptuale a proiectului epistemologic clasic. Dar apropierea nu este suficientă. Datorită modului holistic în care semnificația empirică este generată de experiență, nici o reducție de genul celei pe care Carnap și alții au căutat-o cu atâta nerăbdare nu poate să fie, în principiu, completă. căci reducția definițională cere relații punct cu punct între semnificațiile termenilor fizicali și fenomenali, adică ceea ce Quine ne spune că nu poate fi obținut. A doua parte a programului, reducția doctrinară, nu este într-o situație mai bună. Într-adevăr, ea este cea de care ne împiedicăm în primul rând deoarece, după Quine, imposibilitatea ei a fost demonstrată în mod decisiv mult timp înainte de apariția cărții lui Carnap, și anume de către Hume în celebra lui discuție asupra inducției. "Dificultatea humeană"arată că teoria nu poate fi dedusă logic din datele de observație; nu există, pur și simplu, vreo cale pentru a deriva teoria din observație în așa fel încât statutul epistemic al celei din urmă să fie transmis în mod intact primei.

Nu cred că cineva dorește să intre în dispută cu Quine în ceea ce privește aceste obsevații. Știința nu poate să fie "validată" pe baza experienței senzoriale, cel puțin atât timp cât "validarea" înseamnă întemeiere prin deducție logică. Quine nu neagă, desigur, că teoriile noastre depind de observații; el afirmă că dovezile senzoriale sunt singurele dovezi pe care le avem. Argumentul lui Quine împotriva posibilității reducției conceptuale conține neîndoielnic un element nou, și anume aplicarea "holismului" său. Dar această concluzie nu reprezintă o surpriză; "traducerea fenomenalistă" era în agonie de mulți ani. Nu cunosc o apărare a ei de la Ayer. Și, așa cum observă chiar Quine, argumentul său împotriva reducției doctrinare reprezintă doar o reformulare a concluziilor sceptice ale lui Hume privitoare la inducție: inducția nu este, până la urmă, deducție. Mulți dintre noi sunt înclinați să accepte situația pe care o descrie Quine fără a se alarma prea mult și mă îndoiesc că aceste concluzii au apărut atât de noi epistemologilor atunci când articolul **Epistemologie naturalizată** a fost publicat pentru prima dată. Suntem tentați să răspundem: desigur că nu putem defini concepte fizicale în termenii datelor simțurilor; desigur că observația "subdetermină" teoria. Tocmai de aceea este ea observație, și nu teorie.

[...]

Dacă o sarcină este cu totul lipsită de perspective, dacă ea nu poate fi înfăptuită este, fără îndoială, rațional să o abandonăm. Va fi mai bine să facem ceva ce are oarecari șanse de succes. Putem cădea de acord cu Quine că "validarea" - adică deducția logică - a științei pe baza observației nu poate fi înfăptuită; este de aceea rațional să abandonăm acest program epistemologic, dacă el a fost într-adevăr un program în a cărui realizare cineva s-a angajat, vreodată, cu seriozitate. Dar recomandările lui Quine merg mai departe. Există două aspecte ale propunerilor sale care ne interesează în mod deosebit: mai întâi, el nu ne sfătuiește doar să abandonăm programul "validării științei", ci ne îndeamnă să ne angajăm într-un alt proiect, cel al studiului psihologic al proceselor noastre cognitive; în al doilea rând, el afirmă că acest nou program îl înlocuiește pe cel vechi și că amândouă programele reprezintă o parte a ceea ce este numit în mod adecvat **epistemologie**. "Epistemologia naturalizată" este, pentru el, până la urmă, un gen de epistemologie, o succesoare a epistemologiei clasice.

Cum trebuie să reacționăm la îndemnurile lui Quine? Care ar putea să fie răspunsul nostru? Proiectul cartezian al validării științei pornind de la fundamentul indubitabil al constatărilor psihologice la persoana întâi (poate cu ajutorul anumitor principii indubitabile) nu reprezintă epistemologia clasică în

întregul ei... În caracterizarea pe care am dat-o epistemologiei clasice, programul cartezian a fost văzut ca un răspuns posibil la problema întemeierii epistemice, a proiectului format din două părți - identificarea criteriilor întemeierii epistemice și determinarea opiniilor ce sunt, în fapt, întemeiate potrivit acestor criterii. Recomandându-ne "epistemologia naturalizată", Quine nu sugerează abandonarea soluției fundaționaliste carteziene și explorarea altor soluții formulate în același cadru - eventual să adoptăm un anumit gen de strategie "coerentistă", pretenția ca opiniile noastre să aibă doar un anumit grad de "credibilitate inițială" în loc de certitudine carteziană, acceptarea unui anumit gen de derivare probabilistică pe lângă derivarea deductivă a cunoașterii ce nu este de bază, luarea în considerare a utilizării unor reguli speciale cum ar fi "principiile dovezii" ale lui Chisholm sau renunțarea la căutarea unui proces de derivare ce transmite certitudinea fără să o micșoreze, în favoarea unui proces de derivare ce poate asigura grade diminuate, dar încă utile, ale întemeierii. Propunerea lui Quine este una mai radicală. El ne cere să dăm la o parte întregul cadru al epistemologiei centrate pe întemeiere. Aceasta este noutatea pe care o conține programul lui Quine. Quine ne cere să înlocuim epistemologia centrată pe întemeiere cu o știință a cogniției umane care este pur descriptivă, cauzal-nomologică.

Cum putem caracteriza în termeni generali diferența dintre programele epistemologice tradiționale, cum sunt fundaționalismul și coerentismul, pe de o parte, și programul lui Quine al epistemologiei naturalizate, pe de altă parte? Accentul lui Quine cade pe caracterul **factual** sau **descriptiv** al programului său. El scrie: "De ce să nu examinăm cum **are loc în realitate** (construcția teoriei pornind de la observație) ? De ce să nu ne decidem pentru psihologie?" Și apoi: "Mai bine **să descoperim modul cum este elaborată și învățată în fapt știința** ." Suntem lăsați să înțelegem că, în contrast cu "epistemologia naturalizată", epistemologia tradițională nu este o cercetare descriptivă, factuală. Ea este, mai degrabă, o încercare de "validare" sau "reconstrucție rațională" a științei. Potrivit lui Quine, validarea are loc prin deducție, iar reconstrucția rațională prin definiție. **Intenția** lor este de a întemeia - adică de a raționaliza - diferitele noastre pretenții de cunoaștere. În acest fel, Quine ne cere să dăm la o parte ceea ce este "rațional" în reconstrucția rațională.

Astfel, ceea ce ne îndeamnă Quine să repudiem este normativitatea. Deși el nu caracterizează în mod explicit epistemologia tradițională drept "normativă" sau "descriptivă", ceea ce are în vedere este mai presus de orice îndoială. Epistemologia trebuie să devină "un capitol al psihologiei", o teorie cu funcții explicative și predictive bazate pe legi, ca orice altă teorie din știința factuală; preocuparea ei principală va fi de a arăta în ce fel elaborează oamenii

teorii ("imaginile lor despre lume") pornind de la observație (de la "stimularea receptorilor lor senzoriali"). Epistemologia va trebui să părăsească preocuparea pentru întemeiere. Am caracterizat mai sus epistemologia tradițională ca fiind în mod esențial normativă; vedem acum de ce Quine vrea ca noi să o respingem. Quine ne îndeamnă să înlocuim o teoria normativă a cunoașterii cu o știință descriptivă.

A elimina cunoașterea din epistemologie

Dacă întemeierea este eliminată din epistemologie, cunoașterea însăși va fi eliminată din epistemologie. Căci cunoașterea este legată inseparabil de întemeiere. Așa cum am observat mai sus, cunoaștere însăși este o noțiune normativă. În epistemologia nonnormativă, naturalizată a lui Quine nu există loc pentru conceptul nostru de cunoaștere. Nu este, așadar, surprinzător că, descriind epistemologia naturalizată, Quine vorbește rareori despre cunoaștere; în loc de aceasta, el vorbește despre "știință", "teorii" și "reprezentări" asupra lumii. Quine ne cere să cercetăm modul în care stimularea senzorială "ne conduce" la "teorii" și "reprezentări" despre lume. Putem presupune că înăuntrul schemei tradiționale aceste "teorii" și "reprezentări" corespund opiniilor (*beliefs*) sau sistemelor de opinii; astfel, ceea ce ne cere să facem Quine este să cercetăm modul în care stimularea senzorială conduce la constituirea opiniilor despre lume.

În ce sens "conduce"? Presupun că Quine are în minte un sens cauzal sau nomologic. El ne îndeamnă să elaborăm o teorie - o teorie despre fapte - care dezvăluie regularități legice ce guvernează procesele prin care organismele ajung să formuleze opinii despre ambianța lor, ca un rezultat cauzal al stimulării într-un anumit fel a receptorilor lor.

[. . .]

Relația despre care vorbește Quine, relația dintre "imputul sărăcăcios" și "outputul torențial", este o relație cauzală. Sau cel puțin epistemologia naturalizată o cercetează drept o relație cauzală. Nu este treaba epistemologului de tendință naturalizantă să evalueze dacă și în ce grad imputul "întemeiază" outputul, în ce fel o anumită iradiere a retinei subiectului face ca acesta să emită în mod "rezonabil" sau "rațional" un anumit output reprezentațional. Interesul său este strict cauzal și nomologic; el ne cere să căutăm dependențe legice ce caracterizează relațiile imput-output pentru un anumit organism și pentru cele cu o structură fizicală asemănătoare.

Dacă acest lucru este adevărat, atunci încercarea lui Quine de a pune în relație epistemologia lui naturalizată cu epistemologia tradițională ne apare, în cel mai bun caz, drept neconvingătoare. Căci în ce sens este studiul relațiilor cauzale între stimulări fizicale ale receptorilor senzoriali și outputul cognitiv ce rezultă o cale de a "vedea cum se corelează temeiurile cu teoria" într-un sens relevant din punct de vedere epistemologic? Relația cauzală dintre imputul senzorial și outputul cognitiv este o relație între dovezi și teorie; dar ea nu este totuși o **relație de întemeiere**. Aceasta o arată următoarea considerație: acele **pattern**-uri nomologice pe care Quine ne îndeamnă să le căutăm variază în mod sigur de la o specie la alta, depinzând de modul specific în care fiecare specie biologică prelucrează informația; dimpotrivă, relația de întemeiere, în sensul ei propriu, normativ, trebuie să facă abstracție de asemenea factori și să considere doar gradul în care dovezile disponibile susțin ipoteza.

În orice caz, conceptul de dovadă (*evidence*) este inseparabil de cel de întemeiere. Când vorbim de "dovadă" într-un sens epistemologic, vorbim de întemeiere; un lucru este o "dovadă" pentru altul tocmai în sensul în care primul tinde să întărească caracterul rezonabil sau întemeierea celui de-al doilea. Iar o asemenea relație de întemeiere se susține în parte datorită "conținuturilor" entităților implicate, și nu pur și simplu datorită conexiunilor cauzale sau nomologice dintre ele. Un concept strict nonnormativ de dovadă nu este conceptul nostru de dovadă; el este ceva ce noi nu înțelegem.

[...]

Este însă greu de văzut în ce fel o epistemologie din care a fost eliminată normativitatea, uneia căreia îi lipsește un concept normativ adecvat de întemeiere și dovadă, poate avea ceva comun cu preocupările epistemologiei tradiționale. Și atât timp cât epistemologia naturalizată și epistemologia clasică nu au preocupări centrale comune este greu de văzut în ce fel una ar putea-o **înlocui** pe cealaltă sau să reprezinte o cale (o cale mai bună) de a o practica pe cealaltă. Ambele cercetează, este adevărat, modul "cum se corelează dovezile cu teoria". Dar a formula lucrurile în acest fel poate să inducă în eroare și este, poate, ceea ce l-a indus în eroare și pe Quine. Căci cele două discipline nu cercetează aceeași relație. Cum s-a observat mai sus, epistemologia normativă este interesată de relația de întemeiere, în timp ce epistemologia naturalizată a lui Quine intenționează să studieze relația cauzal-nomologică. Pentru epistemologie, abandonarea studiului întemeierii înseamnă abandonarea obiectului ei.

[...]

Abordarea "psihologică" a epistemologiei

Mulți filosofi care lucrează acum în teoria cunoașterii subliniază însemnătatea psihologiei sistematice pentru epistemologia filosofică. Motivele avansate în acest sens sunt numeroase, și tot așa sunt și concepțiile privitoare la relația adecvată dintre psihologie și epistemologie. Acești autori sunt însă în mod virtual de acord în ceea ce privește respingerea a ceea ce consideră a fi tradiția epistemologică a lui Descartes și întruchipările ei moderne în operele unor filosofi ca Russell, C. I. Lewis, Roderick Chisholm și A. J. Ayer; si ei sunt uniți în aprobarea abordării naturaliste a lui Quine. Epistemologia tradițională este adesea condamnată de ei drept una "aprioristă" și drept una ce nu vede cunoașterea omenească drept un produs al unor procese naturale precum și funcția ei în supraviețuirea organismului și a speciilor. Uneori susținătorilor abordării tradiționale li se reproșează o tendință antiștiințifică implicită și indiferența față de noile evoluții din psihologie și din disciplinele înrudite . . . Voi considera, aici, în mod succint, modul cum trebuie înțeles acest nou naturalism în epistemologie în relație cu programul epistemologic clasic și cu epistemologia naturalizată a lui Quine.

[. . .]

Abordarea psihologică consideră că ceea ce constituie deosebirea crucială dintre cunoaștere și opinie adevărată - întemeierea epistemică - este o deosebire ce privește factorii care produc opinia, concentrându-se asupra proceselor care generează opinia, procese ce vor conține, întotdeauna, la capătul lor, evenimente psihologice . . . Propunerea lui Goldman de a explica opiniile întemeiate drept opinii produse de un proces de formare a opiniilor demn de încredere (*reliable*) este într-un foarte bun acord cu descrierea pe care am dat-o abordării psihologice . . . O caracteristică izbitoare a abordării naturaliste, ce se desprinde din cele de mai sus, poate fi formulată după cum urmează: întemeierea va fi caracterizată în termenii unor conexiuni **cauzale** sau **nomologice**, implicând opinii considerate drept **stări sau procese psihice** și nu în termenii proprietăților și relațiilor **logice** ce privesc **conținuturile** acestor opinii. Adecvarea acestei caracterizări a abordării "antipsihologiste" pentru poziția unor filosofi ca Russell, Chisholm, Lehrer, Pollock etc. poate fi obiect de dispută. Aici intervine însă opoziția dintre punctul de vedere internalist și externalist asupra întemeierii, opoziție care, cred eu, trebuie distinsă de opoziția dintre psihologism și antipsihologism.

Înțelegând naturalismul epistemologic curent în acest fel, se pune întrebarea cât de strâns este el corelat cu concepția lui Quine asupra epistemologiei naturalizate. Răspunsul este, cred, evident: nu prea strâns, în orice caz. De fapt, el pare să fie mult mai aproape de tradiția carteziană decât de Quine. Căci, așa cum am văzut, deosebirea ce contează dintre programul epistemologic al lui Quine și programul tradițional este renunțarea totală a celui dintâi la normativitatea celui din urmă, respingerea de către acest program a epistemologiei ca cercetare normativă . . . Dacă renunțăm la întemeiere și la alte concepte valorice, atunci renunțăm la întregul cadru în care s-a dezvoltat epistemologia normativă. Ceea ce rămâne este o teorie descriptivă de ordin factual a cogniției umane care va fi deplin epurată de noțiunea întemeierii și de orice alt concept valoric.

Așa cum înțeleg eu lucrurile, nu acesta este țelul pe care îl urmăresc cei mai mulți sprijinitori ai naturalismului epistemologic. Ei nu sunt nici pe departe eliminativiști de tip quinean în ceea ce privește întemeierea, iar întemeierea, în sensul ei normativ deplin, continuă să joace un rol central în reflecțiile lor epistemologice. Ei diferă de adversarii lor nonnaturaliști în ceea ce privește modalitatea în care cred că trebuie să fie formulate criteriile întemeierii. Naturaliștii și nonnaturaliștii pot cădea de acord că aceste criterii trebuie să fie formulate în termeni descriptivi - adică fără utilizarea termenilor epistemici sau a oricărui gen de termeni normativi. După Kitcher, o teorie antipsihologistă a întemeierii va formula aceste criterii în primul rând în termeni de proprietăți **logice** și de relații ce privesc conținuturile propoziționale ale opiniilor, în timp ce abordarea psihologistă susține utilizarea exclusivă a proprietăților cauzale și a relațiilor ce privesc opiniile ca evenimente sau stări " Dar aceste deosebiri sunt printre cele ce iau naștere înăuntrul cadrului nostru familiar. Dincolo de ele, există un acord în ceea ce privește cerința excluderii termenilor normativi în enunțarea criteriilor întemeierii.

Etica normativă poate servi drept un model util în această privință. A afirma că termeni etici fundamentali ca "bine" și "drept" sunt **definibili** pe baza unor termeni descriptivi sau naturaliști este ceva; a insista asupra faptului că îndatorirea eticii normative este de a oferi **condiții** sau **criterii** pentru "bine" sau "drept" în termeni descriptivi sau naturaliști este altceva. Primul punct de vedere, așa-numitul "naturalism etic", poate fi respins pe bună dreptate, așa cum au făcut mulți filosofi ai moralei, susținându-l pe cel de al doilea; nu există, aici, o contradicție evidentă. G. E. Moore este un filosof care a făcut tocmai acest lucru.

[...]

În utilizarea pe care i-o dau, expresia **naturalism epistemologic** nu include (și nu exclude în mod necesar) afirmația că termenii epistemici pot fi reduși, prin definiții, la termeni naturaliști. (Naturalismul lui Quine este unul de tip eliminativist, deși nu este un eliminativism definițional.)

Dacă, prin urmare, localizăm linia de despărțire dintre Quine și epistemologia tradițională drept cea care opune descriptivul normativului, atunci naturalismul care este astăzi influent nu pare să se situeze de partea lui Quine. În această opoziție a descriptivului și normativului ne putem situa față de Quine în două feluri: mai întâi, respingând, împreună cu Quine, întregul program epistemologic centrat pe întemeiere; în al doilea rând, la fel ca și naturaliștii etici, dar nu ca și Quine, crezând că noțiunile epistemice pot fi definite naturalist " Încă o dată, confuzia decisivă constă în a nu observa că punctul de vedere care, cred eu, este corect – punctul de vedere că întemeierea epistemică, ca și orice alt concept normativ, trebuie să aibă criterii naturaliste – nu este în contradicție cu respingerea doctrinei care, cred eu, este incorectă, doctrina că întemeierea este redusă sau trebuie să fie redusă la un concept naturalist, nonnormativ.

[...]

traducere de Mircea Flonta

Alfred Tarski – **Concepția semantică a adevărului***

I. Expunere

1. Problema principală: o definiție satisfăcătoare a adevărului

Discursul meu se va concentra asupra noțiunii de adevăr[1]. Principala problemă constă în formularea unei definiții satisfăcătoare a acestei noțiuni, adică, o definiție adecvată din punct de vedere material și corectă din punct de vedere formal. Însă o asemenea formulare a problemei, din cauza caracterului ei general, nu poate fi considerată lipsită de echivoc și necesită anumite precizări suplimentare.

Pentru a evita orice ambiguitate, trebuie să precizăm mai întâi condițiile, în care definiția adevărului va fi considerată adecvată din punct de vedere material. Scopul definiției în cauză nu este de a preciza înțelesul unui cuvânt familiar care a fost utilizat pentru a exprima o nouă noțiune. Dimpotrivă, scopul acestei definiții este de a întări semnificația uzuală a unei vechi noțiuni. Ca urmare, trebuie să caracterizăm această noțiune într-un mod suficient de precis astfel încât să permitem oricui să determine dacă definiția își atinge într-adevăr ținta.

În al doilea rând, trebuie să determinăm de ce anume depinde corectitudinea formală a definiției. Așadar, trebuie să precizăm cuvintele și conceptele pe care intenționăm să le utilizăm pentru definirea noțiunii de adevăr și, de asemenea,

---

* Alfred Tarski - **The Semantic Conception of Truth** - în vol H Feigl & W Sellars (eds) **Readings in Philosophical Analysis**, New York, Appleton - Century Crofts, 1949

[1] Cuvintele "noțiune" și "concept" sunt utilizate în acest studiu cu întreaga lor vaguitate și ambiguitate cu care apar în literatura filosofică Astfel, ele se referă uneori doar la un termen, alteori la înțelesul unui termen, iar în alte cazuri la ceea ce un termen denotă. Uneori, oricare dintre aceste interpretări este irelevantă, iar în anumite cazuri nici una dintre ele nu este aplicabilă în mod adecvat Deși, în principiu, am tendința de a evita utilizarea acestor cuvinte în orice discuție exactă, nu consider că este necesar să procedez astfel și în această prezentare cu caracter informal

trebuie să indicăm regulile formale cărora ar urma să li se conformeze această definiție. Într-un sens mai general, vom spune că trebuie să descriem structura formală a limbajului în care va fi dată definiția(...)

2. Extensiunea termenului "adevărat" (...)

Predicatul "adevărat" este utilizat uneori cu referire la fenomene psihologice precum judecăți sau opinii, alteori cu referire la anumite obiecte fizice, și anume, expresii lingvistice și propoziții în sens gramatical, iar în alte cazuri este utilizat în legătură cu anumite entități ideale denumite "propoziții"** (propositions). Prin termenul "propoziție" înțeleg aici ceea ce în gramatică se denumește, de regulă, prin expresia "propoziție enunțiativă". Cât privește termenul "propoziție" (propositions), semnificația sa este subiectul notoriu al unei îndelungate dispute dintre diverși filosofi și logicieni, și se pare că nu va deveni niciodată destul de clară și lipsită de ambiguitate. Consider că, din anumite motive, este cel mai convenabil să aplicăm termenul "adevărat" propozițiilor (sentences) și voi fi consecvent acestei decizii[2].

În consecință, trebuie să corelăm întotdeauna noțiunea de adevăr, ca și noțiunea de propoziție, cu un anumit limbaj, deoarece este evident că o expresie care este o propoziție adevărată într-un anumit limbaj poate fi falsă ori lipsită de sens în altul.

Desigur, faptul că ne interesează în primul rând noțiunea de adevăr în legătură cu propozițiile nu exclude posibilitatea unei extinderi ulterioare a noțiunii și asupra altor tipuri de obiecte.

3. Sensul termenului "adevărat"

Problema sensului (sau a intensiunii) conceptului de adevăr ridică dificultăți mult mai serioase.

Cuvântul "adevăr", asemenea altor cuvinte ale limbajului natural, nu este, desigur, lipsit de ambiguitate. Și nu mi se pare deloc că filosofii care au discutat în legătură cu acest concept ar fi reușit să-i diminueze ambiguitatea. Deoarece în lucrările și dezbaterile filosofice întâlnim numeroase concepții deosebite asupra adevărului sau falsității ar trebui să precizăm care concepție va reprezenta baza discuției noastre.

** Termen care nu are echivalent în limba română Ar putea fi tradus prin expresia "semnificația unei propoziții" (N. trad.).

[2] Corespunzător scopurilor acestei cercetări, este oarecum mai convenabil să nu înțelegem prin "expresii", "propoziții" etc., semne individuale, ci clase de semne cu o formă similară (nu obiecte fizice individuale, ci clase de asemenea lucruri).

Aș vrea ca prin definiția noastră să facem dreptate pornirii intuitive de a adera la concepția clasică aristotelică a adevărului, intuiție care își găsește expresia în binecunoscuta definiție din **Metafizica** lui Aristotel:

"A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este"[3]

Dacă dorim să ne adaptăm la terminologia filosofică modernă am putea exprima această concepție cu ajutorul unei formulări familiare:

"Adevărul unei propoziții constă în concordanța (sau în corespondența) ei cu realitatea"

(Pentru o teorie a adevărului care se bazează pe această ultimă formulare a fost sugerată denumirea de "teorie a corespondenței").

Pe de altă parte, dacă vom decide să extindem utilizarea comună a termenului "desemnează" prin aplicarea lui nu numai în legătură cu numele, ci și pentru propoziții, și dacă suntem de acord cu afirmația că propozițiile desemnează "stări de lucruri", atunci ar putea fi posibil să utilizăm în același scop al definirii adevărului următoarea expresie:

O propoziție este adevărată dacă desemnează o stare de lucruri care există.

Totuși, toate aceste formulări pot conduce la diverse erori de înțelegere deoarece nici una dintre ele nu este suficient de precisă și clară (însă această apreciere se aplică mai puțin formulării aristotelice decât celorlalte propuse de alții)[4]. În orice caz, nici una dintre ele nu poate fi considerată o definiție satisfăcătoare a adevărului. Scopul nostru este să propunem o exprimare mai precisă a intuițiilor noastre.

4. Un criteriu al adecvării materiale a definiției adevărului[5]

Să începem cu un exemplu concret. Să considerăm propoziția "Zăpada este albă". Ne întrebăm în ce condiții este adevărată sau falsă această propoziție. Este destul de clar că dacă ne bazăm pe concepția clasică a adevărului vom spune că propoziția este adevărată dacă zăpada este albă și că este falsă dacă zăpada nu este albă. Astfel, dacă definiția adevărului urmează să fie în acord cu această concepție, atunci ea va implica următoarea echivalență:,

Propoziția "Zăpada este albă" este adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă.

---

[3] Aristotel, **Metafizica**, Cartea a IV-a, (G), Capitolul 7, Ed. IRI, București, 1996, p. 156

[4] O discuție critică asupra diverselor concepții ale adevărului poate fi găsită în lucrarea în limba poloneză a lui Kotarbinski, **Elemente de epistemologie, logică formală și metodologia științei**, ori în lucrarea lui B Russell, **An Inquiry into Meaning and Truth**, New York, 1940

[5] Pentru aceste considerații îi sunt îndatorat lui S Lésniewski

Observăm că expresia "zăpada este albă" apare în partea stângă a echivalenței între semnele citării, pe când în partea dreaptă apare fără aceste semne. În partea dreaptă avem propoziția însăși, în timp ce în partea stângă avem numele propoziției. Dacă vom întrebuința terminologia logicii medievale am putea spune că în partea dreaptă cuvintele "zăpada este albă" apar în suppositio formalis, în timp ce în partea stângă apar în suppositio materialis. Este necesar să explicăm de ce în partea stângă a echivalenței trebuie să avem numele propoziției, iar nu propoziția însăși. În primul rând, din perspectiva gramaticii limbajului utilizat, o expresie de forma "X este adevărat" nu va deveni o propoziție cu sens dacă înlocuim "X" printr-o propoziție sau prin orice altceva decât un nume. Subiectul unei propoziții poate fi numai un substantiv sau o expresie care funcționează ca un substantiv. În al doilea rând, convențiile de bază cu privire la utilizarea oricărui limbaj stabilesc faptul că în orice discurs despre un obiect noi trebuie să întrebuințăm numele obiectului, iar nu obiectul însuși. În consecință, dacă dorim să spunem ceva despre o propoziție, de exemplu, că este adevărată, trebuie să utilizăm numele acestei propoziții și nu propoziția însăși.

Desigur, s-ar mai putea adăuga faptul că scrierea unei propoziții între semnele citării nu este singurul mod în care construim numele ei. De exemplu, presupunând ordinea uzuală a literelor în alfabet, putem utiliza expresia următoare ca nume (descriptiv) al propoziției "zăpada este albă":

"propoziție alcătuită din trei cuvinte, în care primul este alcătuit din literele a 30-a, a 2-a, a 18-a, prima, a 6-a și iarăși prima ale alfabetului limbii române, al doilea din literele a 7-a, a 22-a, a 23-a și iarăși a 7-a, iar al treilea din prima, a 14-a, a 4-a și, respectiv, a 2-a literă din alfabetul limbii române"

Să generalizăm procedeul aplicat mai sus. Să considerăm o propoziție oarecare și să o înlocuim cu litera "p". Construim numele acestei propoziții și îl înlocuim cu o altă literă, să zicem "X". Acum ne putem întreba cu privire la relația logică dintre propozițiile "X este adevărat" și "p". Este clar că din punctul de vedere al concepției noastre asupra adevărului aceste propoziții sunt echivalente. Cu alte cuvinte susținem următoarea echivalență:

(T) X este adevărat dacă și numai dacă p.

Vom numi orice asemenea echivalențe (unde "p" stă pentru orice propoziție a limbajului la care se referă cuvântul "adevărat", iar "X" stă pentru un nume al acestei propoziții) drept o "echivalență de forma (T)".

Acum suntem gata să dăm o formulare precisă condițiilor în care vom considera că utilizarea definiției termenului "adevărat" este adecvată din punct de vedere material: vom utiliza termenul "adevărat" astfel încât să putem aserta toate echivalențele de tipul (T) și vom numi "adevărată" o definiție a adevărului dacă toate aceste echivalențe derivă din ea.

Ar mai trebui să subliniem că nici expresia (T) (care nu este o propoziție, ci numai o schemă a unei propoziții) și nici o propoziție oarecare de forma (T) nu pot fi considerate drept definiții ale adevărului. Putem însă afirma că fiecare echivalență de forma (T) obținută prin înlocuirea lui "p" cu o anumită propoziție, iar a lui "X" cu un nume al acestei propoziții, reprezintă o definiție parțială a adevărului, o definiție care explică în ce constă adevărul acestei propoziții. Definiția generală ar trebui să fie, într-un anumit sens, o conjuncție logică a tuturor acestor definiții parțiale.

(Ultima remarcă necesită anumite comentarii. Un limbaj admite construcția unei infinități de propoziții. Ca urmare, numărul de definiții parțiale ale adevărului referitoare la propozițiile unui asemenea limbaj va fi, de asemenea, infinit. Pentru a da observației de mai sus un înțeles mai precis ar trebui să explicăm ce înțelegem prin expresia "conjuncția logică a unei infinități de propoziții", dar aceasta ne-ar duce prea departe în sfera problemelor tehnice ale logicii moderne).

[...]

7. Antinomia mincinosului

Pentru a identifica unele dintre condițiile specifice pe care trebuie să le satisfacă limbajele în care (sau pentru care) este dată definiția adevărului, ar fi de dorit să începem cu o discuție asupra acelei antinomii care implică în mod nemijlocit noțiunea de adevăr, și anume, antinomia mincinosului.

Pentru a prezenta această antinomie într-o formă inteligibilă[6], să considerăm următoarea propoziție:

Propoziția tipărită în această carte la pagina 215 rândul 22 este falsă.

De dragul conciziei vom înlocui această propoziție cu litera "S".

În acord cu convenția referitoare la utilizarea adecvată termenului "adevărat", vom enunța următoarea echivalență de forma (T):

(1) *"S" este adevărată dacă și numai dacă propoziția tipărită în această carte la pagina 215 rândul 22 nu este adevărată.*

Pe de altă parte, având în minte semnificația simbolului "S", vom stabili în mod empiric următorul fapt:

(2) *"S" este identică cu propoziția tipărită în această carte la pagina 215 rândul 22.*

Acum, pe baza unei legi familiare a teoriei identității (legea lui Leibniz), din (2) deducem că putem înlocui în (1) expresia "propoziția tipărită în această carte la pagina 215 rândul 22" cu simbolul «S». Obținem:

(3) *"S" este adevărată dacă și numai dacă "S" nu este adevărată.*

---

[6] Pentru această sugestie îi sunt îndatorat profesorului J Lukasiewicz

Am ajuns în acest fel la o contradicție evidentă. În opinia mea, ar fi greșit și periculos din perspectiva progresului științific să minimalizăm importanța antinomiilor de acest tip și să le tratăm drept curiozități sau sofistică. Nu poate fi negat faptul că avem de-a face cu o absurditate, că am fost constrânși să asertăm o propoziție falsă (întrucât (3), fiind o echivalență între două propoziții contradictorii, este în mod necesar o propoziție falsă). Dacă ne luăm în serios, atunci nu ne putem resemna cu acest fapt. Trebuie să descoperim cauza lui, altfel spus, trebuie să analizăm premisele pe care se bazează antinomia. Trebuie să eliminăm cel puțin una dintre aceste premise și trebuie să identificăm consecințele acestui fapt pentru întregul domeniu al cercetării noastre (...)

8. Caracterul inconsistent al limbajelor închise din punct de vedere semantic

Dacă cercetăm presupozițiile care duc la antinomia mincinosului, vom constata următoarele:

(I) Am presupus în mod implicit că limbajul în care apare antinomia mincinosului conține, în afara expresiilor sale, și numele acestei expresii, precum și termenii cu caracter semantic, așa cum este termenul "adevărat" care se referă la propozițiile acestui limbaj. De asemenea, am presupus că toate propozițiile care determină utilizarea adecvată a acestui termen pot fi asertate în acest limbaj. Un limbaj care conține aceste propoziții va fi numit "închis din punct de vedere semantic".

(II) Am presupus că în acest limbaj sunt valabile legile uzuale ale logicii.

(III) Am presupus că putem formula și aserta în acest limbaj o premisă cu caracter empiric, așa cum este enunțul (2) din argumentul de mai sus.

Consider că presupoziția (III) nu este esențială deoarece este posibil să reconstruim antinomia mincinosului fără ajutorul ei[7]. Dar presupozițiile (I) și (II) se dovedesc esențiale. Deoarece orice limbaj care se bazează pe ambele presupoziții este inconsistent, trebuie să eliminăm cel puțin una dintre ele.

---

[7] Această reconstrucție poate fi făcută în felul următor. Fie S o propoziție oarecare ale cărei cuvinte de început sunt "Fiecare propoziție". Corelăm S cu o nouă propoziție S* obținută prin efectuarea următoarelor două modificări înlocuim primul cuvânt din S, "fiecare", cu articolul hotărât și adăugăm după al doilea cuvânt, "propoziție", întreaga propoziție S cuprinsă între semnele citării Convenind să numim propoziția S "(self) - aplicabilă" sau "non-(self)-aplicabilă" în funcție de faptul dacă propoziția corelativă S* este adevărată sau falsă. Să considerăm acum următoarea propoziție: Fiecare propoziție este non-aplicabilă. Se poate arăta cu ușurință că propoziția pe care am enunțat-o trebuie să fie atât aplicabilă cât și non-aplicabilă, deci este o contradicție. Este posibil să nu fie destul de clar în ce sens această formulare a antinomiei nu implică o premisă cu caracter empiric. Totuși, nu voi mai insista cu alte amănunte

Ar fi inutil să evidențiem consecințele eliminării presupoziției (II), ceea ce ar însemna modificarea logicii (presupunând că acest lucru este posibil) chiar la nivelul fundamentelor ei. Ca urmare, putem lua în seamă numai posibiliotatea eliminării presupoziției (I). În consecință, vom decide să nu utilizăm un limbaj care este închis din punct de vedere semantic în sensul precizat mai sus. (...)

9. Limbaj obiect și metalimbaj

Deoarece am căzut de acord să nu întrebuințăm limbaje închise din punct de vedere semantic, va trebui să utilizăm două limbaje diferite pentru a discuta problema unei definiții a adevărului și în general, orice problemă care aparține domeniului semanticii. Primul dintre aceste două limbaje este cel "despre care vorbim" și care face obiectul întregii discuții. Definiția adevărului, în căutarea căreia ne aflăm, se aplică propozițiilor acestui limbaj. Al doilea limbaj este cel "în care vorbim" despre primul limbaj și în termenii căruia, în particular, încercăm să construim definiția adevărului pentru primul limbaj. Ne vom referi la primul limbaj cu ajutorul expresiei "limbaj obiect", iar la cel de-al doilea cu ajutorul expresiei "meta-limbaj".

Ar trebui să menționăm că expresiile "limbaj obiect" și "meta-limbaj" au doar un sens relativ. De exemplu, dacă ne interesează noțiunea de adevăr nu în legătură cu propozițiile limbajului obiect inițial ci în legătură cu propozițiile metalimbajului, atunci cel de al doilea devine în mod necesar limbajul obiect al discuției noastre. Iar pentru a defini noțiunea de adevăr pentru acest limbaj va trebui să avem un nou metalimbaj, altfel spus, un metalimbaj de un nivel mai înalt. În acest fel construim o întreagă ierarhie a limbajelor.

Vocabularul metalimbajului este determinat în mare măsură de condițiile stabilite anterior cu privire la caracterul adecvat din punct de vedere material al unei definiții a adevărului. Această definiție, după cum am văzut, trebuie să implice toate echivalențele de forma (T):

(T) X este adevărat dacă și numai dacă p

Definiția însăși și toate echivalențele implicate de ea trebuie să fie formulate în metalimbaj. Pe de altă parte, simbolul "p" din (T) stă pentru o propoziție oarecare a limbajului obiect. De aici rezultă că fiecare propoziție care apare în limbajul obiect trebuie să apară și în metalimbaj. Cu alte cuvinte, metalimbajul trebuie să conțină limbajul obiect ca o parte a sa. (...)

10. Condițiile unei rezolvări pozitive a principalei probleme a acestei cercetări

Soluția pare uneori pozitivă, uneori negativă. Această soluționare depinde de anumite relații formale dintre limbajul obiect și metalimbaj. Mai precis, soluția depinde de faptul dacă metalimbajul este sau nu este "mai bogat în mod esențial",

în partea sa logică, decât limbajul obiect. Nu este deloc ușor să dăm o definiție generală și precisă a acestei noțiuni referitoare la "bogăția esențială" a unui limbaj. Dacă ne limităm la limbajele bazate pe teoria logică a tipurilor, condiția ca un metalimbaj să fie "mai bogat în mod esențial" decât limbajul obiect este ca el să conțină variabile de un tip logic mai înalt decât cele ale limbajului obiect. (...)

Astfel constatăm că această condiție a "bogăției esențiale" este necesară pentru ca o definiție satisfăcătoare a adevărului să fie posibilă în metalimbaj. Dacă dorim să construim o teorie a adevărului într-un metalimbaj care nu satisface această condiție, atunci va trebui să lăsăm la o parte ideea unei definiții a adevărului cu ajutorul exclusiv al termenilor indicați mai sus (în secțiunea 8). Va trebui să includem termenul "adevărat" sau orice alt termen semantic pe lista termenilor nedefiniți ai metalimbajului și să exprimăm proprietățile fundamentale ale noțiunii de adevăr cu ajutorul unei serii de axiome. Nu este nimic greșit într-o asemenea procedură axiomatică, aceasta putându-se dovedi folositoare pentru anumite scopuri.

Totuși, această procedură poate fi evitată. Condiția "bogăției esențiale" a metalimbajului se dovedește a fi nu numai necesară dar și suficientă pentru construcția unei definiții satisfăcătoare a adevărului. Dacă metalimbajul satisface această condiție, atunci noțiunea de adevăr poate fi definită în el.

traducere de Constantin Stoenescu

Bertrand Russell - **Adevăr și fals***

[...]

Există trei cerințe care trebuie respectate în încercarea de a descoperi natura adevărului, trei cerințe pe care trebuie să le satisfacă orice teorie.

(1) Teoria noastră a adevărului trebuie să admită și opusul său, falsul. Mulți filosofi nu au reușit să satisfacă în mod adecvat această condiție: ei au construit teorii potrivit cărora întreaga noastră gândire ar fi trebuit să fie adevărată și apoi au avut cele mai mari dificultăți în a găsi un loc pentru fals. În această privință, teoria noastră a convingerii trebuie să difere de teoria noastră a experienței nemijlocite, deoarece în cazul experienței nemijlocite nu era necesar să ținem cont de nici un opus.

(2) Pare destul de evident că dacă nu ar exista convingeri nu ar putea exista nici falsul și nici adevărul, în sensul în care adevărul este corelativ cu falsul. Dacă ne imaginăm o lume alcătuită doar din materie, într-o astfel de lume nu ar fi loc de adevăr sau fals și, deși ea ar conține ceea ce se pot numi "fapte", ea nu ar conține nici un adevăr, în sensul în care adevărurile sunt lucruri de același tip cu falsitățile. De fapt, adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor și aserțiunilor; daci o lume alcătuită doar din materie, dat fiind că nu ar conține nici convingeri și nici aserțiuni, nu ar conține nici un adevăr și nici un fals.

(3) Însă, în pofida a ceea ce tocmai am spus, trebuie remarcat că adevărul sau falsul unei convingeri depind întotdeauna de ceva din afara convingerii însăși. Dacă eu cred că Carol I a murit pe eșafod, cred ceva adevărat, nu datorită vreunei calități intrinseci a convingerii mele, care ar putea fi descoperită prin simpla examinare a convingerii mele, ci datorită unui eveniment istoric care a avut loc acum două secole și jumătate. Dacă eu cred despre Carol I a murit în

---

* Din Bertrand Russell, **The Problems of Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 1912, cap. 12 Pt traducerea românească: Bertrand Russell, **Probleme filosofiei**, Ed. All, București, 1995.

patul său, cred ceva fals: nici un grad de intensitate al convingerii mele sau de meticulozitate în stabilirea ei nu o împiedică să fie falsă, tot datorită a ceea ce s-a întâmplat cu mult timp în urmă, și nu datorită vreunei proprietăți intrinseci a convingerii mele. Prin urmare, deși adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor, ele sunt proprietăți care depind de relațiile convingerilor cu alte lucruri, și nu de vreo calitate internă a convingerilor.

Cea de-a treia cerință de mai sus ne determină să adoptăm concepția - în general cea mai răspândită printre filosofi - că adevărul constă într-o anume formă de corespondență între gândire și fapt. Nu este însă nicidecum ușor să descoperim o formă de corespondență față de care să nu existe obiecții irefutabile. În parte din această cauză - și în parte datorită impresiei că, dacă adevărul constă într-o corespondență a gândirii cu ceva din afara gândirii, gândirea nu poate afla niciodată când a fost atins adevărul - mulți filosofi au încercat să găsească o teorie a adevărului care să nu îl identifice cu relația față de ceva complet exterior gândirii Cea mai importantă încercare de a obține o definiție de acest fel este teoria că adevărul constă în *coerență*. Se spune că proprietatea distinctivă a falsului este de a nu fi coerent cu ansamblul convingerilor noastre și că esența unui adevăr este că face parte dintr-un sistem complet care este Adevărul.

Există însă o mare dificultate pentru această concepție, sau mai degrabă două mari dificultăți. Prima este că nu există nici un motiv pentru a presupune că există doar *un* corp coerent de convingeri. Este posibil ca un romancier cu suficientă imaginație să inventeze un trecut pentru lume care să se potrivească perfect cu ceea ce știm și totuși să fie foarte diferit de trecutul real. În chestiunile mai științifice, este cert că adesea există două sau mai multe ipoteze care explică toate faptele cunoscute despre un anumit subiect și deci în astfel de cazuri oamenii de știință se străduiesc să descopere fapte care să elimine toate ipotezele cu excepția uneia, dar nu există nici un motiv pentru care ar trebui să reușească întotdeauna.

Nici în filosofie nu este un lucru neobișnuit ca două ipoteze rivale să poată explica la fel de bine toate faptele. Astfel, de exemplu, este posibil ca viața să fie un lung vis și ca lumea exterioară să aibă numai acel grad de realitate pe care îl au obiectele visurilor, însă, deși o astfel de concepție nu pare inconsistentă cu faptele cunoscute, nu există nici un temei pentru a o prefera concepției simțului comun potrivit căreia ceilalți oameni și lucrurile există realmente. Astfel, coerența ca definiție a adevărului eșuează deoarece nu există nici o dovadă că poate exista un singur sistem coerent.

Cealaltă obiecție față de această definiție a adevărului este că ea presupune cunoscut înțelesul lui "coerență", pe când de fapt "coerență" presupune adevărul legilor logicii. Două propoziții sunt coerente atunci când amândouă pot fi adevărate și sunt incoerente atunci când cel puțin una trebuie să fie falsă. Pentru a ști dacă două propoziții pot fi amândouă adevărate, trebuie să cunoaștem

adevăruri cum ar fi legea contradicției. De exemplu, cele două propoziții "acest arbore este fag" și "acest arbore nu este fag" nu sunt coerente, datorită legii contradicției. Însă, dacă legea contradicției însăși ar fi supusă testului coerenței, am constata că dacă alegem să o presupunem falsă, nimic nu va mai fi incoerent cu nimic altceva. Astfel, legile logicii oferă scheletul sau cadrul în interiorul căruia se aplică testul coerenței, dar ele însele nu pot fi întemeiate prin acest test.

Din cele două motive de mai sus, coerența nu poate fi acceptată ca oferind *înțelesul* adevărului, deși este adesea un *test* foarte important al adevărului după ce se cunoaște un anumit număr de adevăruri.

Suntem deci obligați să ne întoarcem la *corespondența cu faptele* ca natură a adevărului. Rămâne să definim precis ce înțelegem prin "fapt" și care este natura corespondenței care trebuie să existe între o convingere și fapte pentru ca acea convingere să fie adevărată.

Potrivit celor trei cerințe ale noastre, trebuie să căutăm o teorie a adevărului care (1) permite adevărului să aibă un contrariu și anume falsul, (2) consideră adevărul o proprietate a convingerilor, însă (3) îl consideră o proprietate cu totul dependentă de relația convingerilor cu lucrurile exterioare.

Necesitatea de a admite falsul ne împiedică să privim convingerea ca pe o relație a minții cu un singur obiect, despre care s-ar putea spune că este conținutul convingerii. Dacă am privi convingerea în acest mod, am constata că, aidoma experienței nemijlocite, ea nu ar admite opoziția dintre adevăr și falsitate, ci ar trebui să fie întotdeauna adevărată. Exemplele pot clarifica acest punct. Othello crede în mod fals că Desdemona îl iubește pe Cassio. Nu putem spune că această convingere constă într-o relație cu un singur obiect, "dragostea Desdemonei pentru Cassio", căci dacă ar exista un astfel de obiect, convingerea ar fi adevărată. De fapt, nu există nici un astfel de obiect și prin urmare Othello nu poate avea nici o relație cu un astfel de obiect. Convingerea lui nu poate deci să constea dintr-o relație cu acest obiect.

S-ar putea spune că convingerea lui este o relație cu un obiect diferit, și anume cu faptul "Desdemona îl iubește pe Cassio"; însă atunci când Desdemona nu îl iubește pe Cassio, este la fel de greu de acceptat că există un astfel de obiect, pe cât era de dificil de acceptat că există "dragostea Desdemonei pentru Cassio". Ar fi deci mai bine să căutăm o teorie a convingerii care nu o identifică cu o relație a minții cu un singur obiect.

De obicei se gândește că relațiile leagă întotdeauna *doi* termeni, însă de fapt acest lucru nu este întotdeauna valabil. Unele relații cer trei termeni, altele patru și așa mai departe. Să luăm de exemplu relația "între". Atât timp cât se iau în considerare numai doi termeni, relația "între" este imposibilă: trei este cel mai mic număr de termeni care o fac posibilă. York se află între Londra și Edinburgh; însă dacă Londra și Ediburgh ar fi singurele locuri din lume, nu a

putea exista nimic care să se afle între un loc și celălalt. Analog, *gelozia* cere trei oameni: nu poate exista nici o astfel de relație care să nu implice cel puțin trei. O propoziție cum ar fi "A dorește ca B să încurajeze căsătoria lui C cu D" conține o relație de patru termeni; cu alte cuvinte A, B, C și D intervin cu toții, iar relația implicată nu poate fi exprimată decât într-o formă care îi conține pe toți patru. Exemplele ar putea fi multiplicate nedefinit, însă am spus destul pentru a arăta că există relații care cer mai mult de doi termeni.

Pentru ca falsul să fie admis, așa cum este necesar, relația implicată în *a judeca* sau *a crede* trebuie considerată o relație între mai mulți termeni, nu între doi. Atunci când Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio, el nu trebuie să aibă înaintea minții un singur obiect, "dragostea Desdemonei pentru Cassio" sau faptul "Desdemona îl iubește pe Cassio", căci aceasta ar presupune existența falsităților obiective, care subzistă independent de orice minte, iar această teorie, deși nu este logic refutabilă, trebuie evitată dacă este posibil. Astfel este mai ușor să explicăm falsul dacă considerăm judecata o relație în care mintea și diferitele obiecte implicate apar toate separat; cu alte cuvinte, Desdemona și a iubi și Cassio trebuie să fie toți termeni în relația care subzistă atunci când Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio. Prin urmare această relație este o relație de patru termeni, deoarece și Othello este unul dintre termenii relației. Atunci când spunem că este o relație de patru termeni nu înțelegem că Othello stă într-o anumită relație cu Desdemona și în aceeași relație cu a iubi și de asemenea cu Cassio. Acesta ar putea fi cazul unei alte relații decât cea de a crede, însă a crede pur și simplu nu este o relație pe care Othello o are cu *fiecare* dintre cei trei termeni în cauză, ci cu *toți* laolaltă: implicată este o singură instanță a relației a crede, însă această unică instanță leagă laolaltă patru termeni. Astfel, ceea ce se întâmplă atunci când Othello are această convingere este că relația numită "a crede" leagă laolaltă într-un întreg complex cei patru termeni Othello, Desdemona, a iubi și Cassio. Ceea ce se numește convingere sau judecată nu este nimic altceva decât această relație de a crede sau de a judeca, relație care leagă o minte de mai multe lucruri diferite de ea însăși. .Un *act* de convingere sau de judecată este satisfacerea relației de a crede sau de a judeca de către anumiți termeni la un anumit moment.

Putem acum înțelege ce deosebește o judecată adevărată de una falsă. În acest scop, vom adopta anumite definiții. În fiecare act de judecată există o minte care judecă și există termenii respectivi pe care îi judecă. Numim mintea *subiectul* și ceilalți termeni *obiectele* ei. Astfel, atunci când Othello judecă că Desdemona îl iubește pe Cassio, Othello este subiectul, iar obiectele sunt Desdemona, a iubi și Cassio. Subiectul și obiectele sunt numite *constituenții* judecății. Este de reținut că relația de a judeca are ceea ce se numește un "sens" sau o "direcție". Metaforic, putem spune că ea pune obiectele ei într-o anumită *ordine*, pe care o putem indica prin intermediul ordinii cuvintelor din propoziție

(într-o limbă flexionară același lucru va fi indicat prin declinări, de exemplu prin diferența între nominativ și acuzativ). Judecata lui Othello potrivit căreia Cassio o iubește pe Desdemona diferă de judecata lui că Desdemona îl iubește pe Cassio, în pofida faptului că ea constă din aceiași constituenți, deoarece relația de judecare pune constituenții într-o ordine diferită în cele două cazuri. Analog, dacă Cassio judecă despre Desdemona că îl iubește pe Othello, constituenții judecății sunt și de această dată aceiași, însă ordinea lor este diferită. Proprietatea de a avea un "sens" sau o "direcție" este comună relației de a judeca și tuturor celorlalte relații. "Sensul" relațiilor este sursa ultimă a ordinii, șirurilor și a unei multitudini de concepte matematice; acest aspect nu trebuie însă să ne preocupe în continuare.

Am spus că relația numită "a judeca" sau "a crede" leagă laolaltă subiectul și obiectele. În această privință, judecata este exact la fel ca și oricare altă relație. Ori de câte ori doi sau mai mulți termeni stau într-o relație, ea îi unește într-un întreg complex. Dacă Othello o iubește pe Desdemona, există întregul complex "dragostea lui Othello pentru Desdemona". Termenii uniți prin relație pot fi ei înșiși complecși sau pot fi simpli, însă întregul care rezultă din unirea lor trebuie să fie complex. Ori de câte ori există o relație care leagă anumiți termeni, există un obiect complex format din unirea acelor termeni; și invers, ori de câte ori există un obiect complex, există o relație care leagă constituenții săi. Atunci când se produce un act de convingere, există un complex în care "a crede" este relația unificatoare, iar subiectul și obiectele sunt aranjate într-o anumită ordine de "sensul" relației de a crede. După cum am văzut examinând propoziția "Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio", unul dintre obiecte trebuie să fie o relație - în acest caz relația "a iubi". Însă această relație, așa cum apare în actul de convingere, nu este relația care creează unitatea întregului complex care constă din subiect și din obiecte. Relația "a iubi", așa cum este prezentă în actul de convingere, este unul dintre obiecte - este o cărămidă în structură, nu cimentul. Cimentul este relația "a crede". Atunci când convingerea este *adevărată* există o altă unitate complexă, în care relația care era unul dintre obiectele convingerii leagă celelalte obiecte. Astfel, de exemplu, atunci când este *adevărat* ce crede Othello despre Desdemona și Cassio, există o unitate complexă, "dragostea Desdemonei pentru Cassio" care este compusă exclusiv din *obiectele* convingerii, în aceeași ordine care au avut-o în convingere, cu relația care era unul dintre obiecte acționând acum ca liantul care leagă laolaltă obiectele convingerii. Pe de altă parte, atunci când convingerea este falsă, nu există o unitate complexă alcătuită numai din obiectele convingerii. Dacă ceea ce crede Othello este *fals*, atunci nu există o unitate complexă ca "dragostea Desdemonei pentru Cassio".

Astfel, o convingere este *adevărată* atunci când *corespunde* unui anumit complex asociat și *falsă* atunci când nu corespunde. Pentru a fi mai preciși, să

presupunem că obiectele convingerii sunt doi termeni și o relație, termenii fiind aranjați într-o anumită ordine de "sensul" convingerii; atunci, dacă cei doi termeni sunt uniți în acea ordine de către relație într-un complex, convingerea este adevărată; dacă nu sunt, ea este falsă. Aceasta este definiția adevărului și a falsului pe care o căutam. Judecata sau convingerea este o anumită unitate complexă în care o minte este unul dintre constituenți; dacă ceilalți constituenți, luați în ordinea pe care o au în convingere, formează o unitate complexă, atunci convingerea este adevărată; în caz contrar, ea este falsă.

Prin urmare, deși adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor, ele sunt totuși într-un sens proprietăți extrinseci, deoarece condiția adevărului unei convingeri este ceva ce nu presupune convingeri sau (în general) o altă minte, ci numai *obiectele* convingerii. O minte care crede ceva adevărat atunci când există un complex *corespondent* ce nu conține mintea, ci numai obiectele ei. Această corespondență asigură adevărul, iar absența ei are drept consecință falsul. Prin aceasta explicăm deci simultan două fapte referitoare la convingeri: (a) ele depind de minți în ceea ce privește *existența* lor; (b) nu depind de minți în ceea ce privește *adevărul* lor.

Putem reformula teoria noastră după cum urmează: dacă luăm o convingere cum ar fi "Othello crede că Desdemona îl iubește pe Cassio", îi vom numi pe Desdemona și Cassio *termeni obiect*, iar iubirea *relația obiect*. Dacă există o unitate complexă "dragostea Desdemonei pentru Cassio", ce constă din termenii obiect legați prin relația obiect în aceeași ordine pe care o au în convingere, atunci această unitate complexă este numită *faptul corespondent convingerii*. Astfel o convingere este adevărată atunci când există un fapt corespondent și falsă atunci când nu există nici un fapt corespondent.

De reținut că mințile nu *creează* adevărul sau falsul. Ele creează convingeri, însă odată ce convingerile sunt create, mintea nu le poate face adevărate sau false, cu excepția cazului special în care ele privesc lucruri viitoare pe care persoana care crede le poate înfăptui, cum ar fi acțiunea de a prinde un tren. Ceea ce face o convingere adevărată este un *fapt*, și (exceptând cazurile excepționale) acest fapt nu implică în nici un fel mintea persoanei care are convingerea.

După ce am stabilit ce *înțelegem* prin adevăr și fals, mai avem de cercetat ce modalități există pentru a afla dacă cutare sau cutare convingere este adevărată sau falsă. Această cercetare va ocupa capitolul următor.

traducere de Mihai Ganea

Donald Davidson - **Adevărat cu privire la fapte***

Un enunț adevărat este un enunț adevărat cu privire la fapte. Această observație pare să încorporeze același soi de înțelepciune evidentă și principială despre adevăr ca și următoarea remarcă cu privire la maternitate: o mamă este o persoană care este mama cuiva. *Proprietatea* de a fi mamă este explicată prin *relația* dintre o femeie și copilul ei. În mod similar, urmează sugestia, proprietatea de a fi adevărat este explicabilă printr-o relație între un enunț și altceva. Fără vreo prejudecată cu privire la ce anume ar putea fi acest altceva, sau cu privire la cuvîntul sau expresia ce ar expima cel mai bine această relație (de a fi adevărat cu privire la, a corespunde, a reprezenta), îmi voi lua libertatea de a numi orice concepție de acest tip o *teorie corespondență* a adevărului.

Teoriile corespondentiste se sprijină pe ceea ce pare a fi o idee care, dacă este simplă, e inevitabilă, însă ele nu au făcut față atunci când au fost supuse examinării. Dificultatea de căpetenie constă în găsirea unei noțiuni de fapt care să explice orice, fără a se dovedi trivială sau vidă atunci când îi precizăm sensul. Astfel, dezbaterile recente se preocupă în principal să decidă dacă o formă sau alta de corespondență este adevărată și trivială ("... teoria adevărului este un șir de truisme") sau, în măsura în care nu este confuză, dacă nu este pur și simplu vidă ("Teoria corespondență nu necesită o purificare, ci eliminare"[1]). Cei ce au tratat conceptul semantic al adevărului în conexiune cu teoriile corespondentiste au etichetat de obicei acest concept sematic fie drept irelevant, fie drept trivial.

În acest articol voi apăra o variantă a teoriei corespondenței. Cred că adevărul poate fi explicat prin apel la o relație dintre limbaj și lume și că analiza acestei relații ne face să înțelegem cum de reușim uneori să spunem ceva adevărat, rostind propoziții. Conceptul semantic al adevărului, așa cum a fost pentru prima dată expus sistematic de către Tarski[2], va juca un rol crucial în cadrul acestei apărări.

---

* Din Donald Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press, Oxford, 1984, cap 3

[1] J L Austin și P F Strawson, simpozion despre "Adevăr". Remarcile citate sun din Austin și, respectiv, din Strawson, și apar la paginile 115 și 129

[2] A Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages"

Ar putea fi posibil să se demonstreze că orice teorie sau definiție a adevărului ce satisface standarde plauzibile conține în mod necesar resursele conceptuale adecvate pentru a defini un sens al corespondenței. Proiectul meu este mai puțin ambițios. Voi fi mulțumit dacă pot găsi o interpretare naturală a relației de corespondență care să ne ajute să explicăm adevărul. În mod clar, faptul că ar trebui să existe o formulă pentru a elimina expresii precum "este adevărat că" și "este adevărat" din cele mai multe sau chiar toate contextele este consistent cu succesul acestei încercări; teoriile corespondenței și teoriile redundanței nu intră neapărat în conflict. Cu toate acestea, ne-am putea lămuri cu privire la rolul corespondenței întrebându-ne cât de bine ne putem descurca în înlocuirea sistematică a propozițiilor și expresiilor ce conțin cuvântul "adevărat" prin propoziții ce nu îl conțin.

Propoziția:

(1) Enunțul că franceza este limba oficială în Mauritius este adevărat.

este material echivalentă cu "Franceza este limba oficială în Mauritius"; același lucru poate fi spus despre oricare alte două propoziții corelate în mod similar. Aceasta ne încurajează să ne gândim că acele cuvinte ce încadrează propoziția subordonată din (1) reprezintă o funcție identică de adevăr, de aceeași tărie cu dubla negație dar lipsită de o articulare semnificativă. După această sugestie, faptul că (1) constă dintr-un termen singular complex și un predicat nu ar fi mai mult decât o ciudățenie a gramaticii.

Problema cu teoria adevărului ca dublă negație este că ea se aplică doar propozițiilor ce conțin propoziții subordonate, precum (1) și "Este adevărat că 2 + 2 = 5". Teoria nu poate să dea seama în mod direct de:

(2) Teorema lui Pitagora este adevărată.

(3) Nimic din ceea ce a spus Aristotel nu este adevărat.

Am putea păstra teoria adevărului ca dublă negație așa cum se aplică la (1), rezervând în același timp un tratament separat propozițiilor (2) și (3). Dar este cu greu plauzibil ca cuvintele "este adevărat" să aibă înțelesuri diferite în aceste cazuri diferite, mai ales că propozițiile de cele două tipuri par să fie conectate prin inferențe simple. Astfel, din (2) și "Teorema lui Pitagora este enunțul că pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor celorlalte laturi" putem infera "Enunțul că pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor celorlalte laturi este adevărat".

Este tentant să ne gândim că teoria dublei negații ar putea fi într-un fel extinsă, astfel încât să acopere și cazurile propozițiilor precum (2) și (3). Am putea raționa în felul următor: teoria dublei negații ne spune că pentru fiecare

enunț există o propoziție care îl exprimă. Dar atunci (2) ține doar în cazul în care există o propoziție adevărată ce exprimă teorema lui Pitagora, iar (3) ține în cazul în care nici o propoziție adevărată nu exprimă ceva din ceea ce a spus Aristotel. Se poate arăta că aparenta nevoie de a folosi cuvântul "adevărat" în cadrul acestei explicații este inofensivă, dacă vom reda propozițile (2) și (3) astfel:

(2') (p) (enunțul că p = teorema lui Pitagora -> p)
(3') ~($\exists p$) (Aristotel a spus că p & p)

Urmărim acum o linie de dezvoltare ce se deosebește de simpla teorie a dublei negații, acceptând o ontologie a enunțurilor și introducând cuantificarea asupra unor poziții ce pot fi ocupate de propoziții. Nu este vorba de faptul că variabilele din (2') și (3') ar purta asupra unor enunțuri; mai degrabă expresiile de felul celor de încadrează semnul identității din (2') sunt cele ce fac referire la enunțuri. În teoria dublei negații, presupusa referire la enunțuri și presupusa predicație a adevărului erau absorbite într-o expresie gramatical complexă, dar simplă din punct de vedere logic - un conector propozițional verifuncțional. Prin contrast, teoria prezentă ne permite să luăm "este adevărat" ca pe un predicat veritabil. Ea ne furnizează un principiu, și anume:

(4) (p)(enunțul că p este adevărat <-> p)

Acest principiu ne conduce la propoziții lipsite de predicatul "este adevărat", propoziții ce sunt logic echivalente cu cele care îl conțin. Aici adevărul nu este înlăturat, în calitate de predicat posibil despre enunțuri, ci explicat.

Este explicat în măsura în care înțelegem formulările (2'), (3') și (4). Dar le înțelegem într-adevăr? Dificultatea stă în variabile. De vreme ce variabilele înlocuiesc propoziții atât în cazurile în care apar după cuvinte precum "Aristotel a spus că", cât și în contexte verifuncționale, domeniul variabilelor trebuie să fie constituit din entități pe care propozițiile să poate fi interpretate ca numindu-le, în ambele sensuri. Dar există motive serioase, după cum a arătat Frege, pentru a presupune că dacă propozițiile numesc ceva, atunci când sunt luate singure sau în contexte verifuncționale, atunci toate propozițiile adevărate numesc același lucru[3]. Aceasta ne-ar forța să conchidem că enunțul că p este identic cu enunțul că q ori de câte ori p și q sunt ambele adevărate, iar acesta este un rezultat inacceptabil.

[3] G Frege, "On Sense and Reference" Pentru acest argument, vezi în special eseul 2

Într-un scurt paragraf, adesea menționat, F. P. Ramsey propune o teorie similară celei tocmai discutate (sau chiar identică cu ea). El observă că propoziții precum (2'), (3') și (4) nu pot fi citite într-un mod convingător în limba română[4] fără a introduce la sfârșit cuvintele "este adevărat", dar pare să vadă în aceasta o particularitate, sau chiar un defect al limbajului (adăugăm "este adevărat" pentru că uităm că "*p*" conține deja un verb "variabil"). Ramsey spune în continuare:

Acest lucru poate fi făcut probabil mai clar dacă presupunem pentru moment că o singură formă a propoziției se află în discuție, forma relațională *aRb*, să spunem. "El spune totdeauna ceva corect" ar putea fi exprimată atunci prin "Pentru toți *a*, *R*, *b*, dacă el asertează *aRb*, atunci *aRb*". E evident că "este adevărat" ar constitui o adăugare superfluă la această formulare. Atunci când toate formele propozițiilor sunt luate în considerare analiza este mai complicată, fără a fi însă esențial diferită.[5]

Cred că trebuie să presupunem că Ramsey dorește ca variabilele "*a*" și "*b*" să poarte asupra individualilor de orice tip, iar "*R*" asupra relațiilor (de două locuri). Așa că versiunea sa pentru "El spune totdeauna ceva corect" ar putea fi complet exprimată prin "Pentru toți *a*, *R*, *b*, dacă el asertează că *a* se află în *R* cu *b*, atunci *a* se află în *R* cu *b*". În mod clar, dacă sunt luate în considerare "toate formele judecăților", analiza trebuie să aibă un caracter recursiv, căci formele judecăților (*propositions*) urmează formele (logice) ale propozițiilor gramaticale (*sentences*), iar acestea sunt în număr infinit. Nu există atunci nici un motiv pentru a presupune că analiza lui Ramsey ar putea fi realizată în așa fel încât să nu dubleze în esență metoda lui Tarski de a defini adevărul. Totuși, metoda lui Tarski (după cum voi argumenta) introduce ceva de felul unei noțiuni a corespondenței, iar acesta este tocmai lucrul pe care se presupune că trebuiau să-l evite teoriile pe care le-am examinat. Paradoxul poate de asemenea să constituie o dificultate pentru proiectul recursiv al lui Ramsey. Acolo unde o teorie bazată pe principiul (4) poate întotdeauna să pledeze la nivel neformal pentru ideea că un termen de forma "enunțul că *p*" eșuează să numească atunci când o propoziție problematică ia locul lui "*p*", o teorie ce parcurge în mod sistematic toate propozițiile limbajului va trebui să facă apel la un mecanism automat pentru a evita contradicția. Ne putem întreba ce convingere ar mai sta în spatele pretenției lui Ramsey că "nu există în realitate nici o problemă separată a adevărului", dacă analiza sa ar fi dusă până la capăt.

---

[4] În original este vorba despre limba engleză, bineînțeles (n trad)

[5] F P Ramsey, "Facts and Propositions", 143

Nu am spus nimic despre scopurile servite în cadrul discuțiilor (nefilosofice) prin pronunțarea propozițiilor ce conțin "adevărat", și alți termeni înrudiți. Fără îndoială, ideea că remarcile ce conțin cuvântul "adevărat" sunt folosite în mod uzual pentru a exprima acordul, pentru a sublinia convingerea sau autoritatea, pentru e evita repetițiile sau pentru a redirecționa responsabilitatea, va căpăta sprijin dacă s-ar putea arăta că termenii pentru adevăr pot fi întotdeauna eliminați fără vreo pierdere (din punct de vedere cognitiv), prin aplicarea unei formule simple. Cu toate acestea, voi susține că teoriile despre țelurile extralingvistice ale propozițiilor sunt independente logic de problemele înțelesului acestora. Iar aici mă interesează aceste din urmă probleme.

Nu am reușit să găsim o teorie satisfăcătoare pentru a susține teza că atribuirile de adevăr pentru enunțuri sunt redundante. Dar chiar dacă s-ar putea arăta că nici o asemenea teorie nu este posibilă, acest lucru nu ar fi suficient pentru a accepta teoria adevărului corespondență. Să ne ocupăm, prin urmare, ceva mai direct de proiectul unei descrieri a adevărului în termeni de corespondență.

Corespondența cu faptele este cea despre care se spune că face adevărate enunțurile. E natural atunci să ne îndreptăm atenție spre fapte. Nu învățăm însă prea multe din propoziții precum:

(5) Enunțul că Thika este în Kenya corespunde faptelor.

sau alte variante precum "E un fapt că Thika este în Kenya", "Că Thika este în Kenya este un fapt", "Thika este în Kenya, iar acesta este un fapt". Fie că acceptăm sau nu viziunea după care corespondența cu faptele explică adevărul, (5) și variantele înrudite nu spun mai mult decât "Enunțul că Thika este în Kenya este adevărat" (sau "Este adevărat că ..." sau "..., și acesta este adevărul" etc.). Dacă este ca (5) să prezintă un interes independent, aceasta se va întâmpla dacă vom fi în stare să oferim o descriere a faptelor și corespondenței care să nu revină imediat, în mod circular, la adevăr. O astfel de descriere ne va face capabili să explicităm propoziții de forma următoare:

(6) Enunțul că p corespunde faptului că q.

Pasul către adevăr va fi simplu: un enunț este adevărat dacă există un fapt căruia să îi corespundă. [(5) ar putea fi rescris astfel: "Enunțul că Thika este în Kenya corespunde unui fapt."]

Când este valabil (6)? În mod cert, atunci când "p" și "q" sunt înlocuite prin aceeași propoziție. Iar aici intervin dificultățile. Enunțul că Napole este mai la nord de Red Bluff corespunde faptului că Napole este mai la nord de Red

Bluff, dar de asemenea, cum s-ar părea, faptului că Red Bluff este mai la sud de Napole (probabil că acesta este același fapt). De asemenea, corespunde faptului că Red Bluff este mai la sud de cel mai mare oraș italian aflat la sub 50 km. de Ischia. Atunci când reflectăm asupra faptului că Napole este orașul ce satisface următoarea descriere: este cel mai mare oraș aflat la sub 50 km. de Ischia, în așa fel încât Londra să fie în Anglia, începem să bănuim că dacă un enunț corespunde unui fapt, atunci corespunde tuturor. (S-ar putea ca expresia "corespunde *faptelor*" să fie corectă, în cele din urmă). Într-adevăr, dezvoltând principii implicite în exemplele noastre, e ușor să confirmăm această bănuială. Principiile sunt aceastea: dacă un enunț corespunde unui fapt descris printr-o expresie de forma "faptul că *p*" atunci corespunde el corespunde faptului descris prin "faptul că *q*", cu condiția ca fie (1) propozițiile ce înlocuiesc "*p*" și "*q*" să fie logic echivalente, fie (2) "*p*" să difere de "*q*" doar prin accea că un termen singular a fost înlocuit de un termen singular coextensiv. Argumentul ce ne oferă confirmarea este acesta. Fie "*s*" abreviația unei anumite propoziții adevărate. Atunci cu siguranță că *s* corespunde faptului că *s*. Dar a doilea *s* poate fi substituit cu formularea logic echivalentă "(acel *x* care este identic cu Diogene și *s*) este identic cu (acel *x* care este identic cu Diogene)". Aplicând principiul că putem substitui termeni singulari coextensivi, putem substitui pe "*s*" prin "*t*", în ultima propoziție citată, respectând condiția ca "*t*" să fie adevărat. În fine, inversând pașii, conchidem că enunțul că *s* corespunde faptului că *t*, unde "*s*" și "*t*" sunt orice propoziții adevărate[6]. Întrucât nu a fost propusă, în afara temei corespondenței, nici o modalitate de a distinge faptele, iar acest test nu reușește să dezvăluie nici o diferență, am putea înțelege rezultatul argumentului nostru ca arătând că există doar un singur fapt. Descrieri precum "faptul că există stupe[7] în Nepal", dacă descriu de fapt ceva, descriu același lucru: Marele Fapt. Nu are nici rost să distingem între diferitele nume ale Marelui Fapt ce apar scrise după "corespunde [faptului că]". Am putea la fel de bine să ne fixăm la o singur expresie: "corespunde Marelui Fapt". Acest predicat inalterabil poartă cu sine un iz redundant de ontologie, dar dincolo de aceasta se pare că nu ne spune altceva decât "este adevărat".

Argumentul ce conduce la această concluzie poate fi dejucat prin refuzul de a accepta principiile pe care se bazează. Ne putem cu siguranță imagina că am construi faptele într-un fel care să reflecte ceea ce simțim în legătură cu această problemă, fără a ajunge însă la un colaps ontologic. Totuși, din punctul de vedere al teoriei adevărului, toate aceste construcții posibile par condamnate la insucces datorită următoarea dificultăți. Să presupunem, pentru a părăsi tigaia

[6] Vezi notele 2 și 3 de mai sus. Pentru o alte discuții ale argumentului și câteva aplicații surprinzătoare, vezi J Wallace, "Propositional Atittudes and Identity"

[7] stupă - monument religios budist (N trad)

extensionalității în favoarea jărateculuí intensiunii, că distingem faptele la fel de fin ca și enunțurile. Desigur, nu orice enunț își are faptul său; doar cele adevărate sunt în această situație. Dar atunci, dacă nu găsim o altă cale de a selecta faptele, nu putem spera să explicăm adevărul prin apel la ele[8].

A vorbi despre fapte revine la a predica adevărul în contextele pe care le-am luat în considerare. Aceasta s-ar putea numi *teoria redundanță* a faptelor. Predicarea adevărului, pe de altă parte, nu s-a dovedit a fi prea ușor de eliminat. Dacă nu găsim nimic aici care să facă teoriile redundanță ale adevărului confotabile, atunci nu vom găsi nici o încurajare nici pentru teoriile corespondentiste.

Cred că există o explicație destul de simplă pentru frustrarea noastră: am lăsat până acum limbajul în afara abordării. Enunțurile sunt adevărate sau false datorită cuvintelor folosite pentru a le produce, și tocmai cuvintele sunt cele care au conexiuni interesante, detaliate, convenționale cu lumea. Orice teorie serioasă a adevărului trebuie prin urmare să se ocupe de aceste conexiuni, acesta putând fi un punct de sprijin pentru noțiunea de corespondență. Ne-am limitat la moduri de specificare a enunțurilor ce nu fac nici o referire la cuvinte. Astfel, "enunțul lui Jones că pisica este pe covoraș" e o formulare ce dizolvă iremediabil referința la particularii limbajului lui Jones ce ar putea veni în sprijinul unei abordări netriviale a adevărului, și același lucru poate fi considerat în genere valabil cu privire la idiomul "enunțul că *p*".

Discuțiile despre adevăr se poate să fi evitat cotitura lingvistică întrucât este evident că adevărul nu poate fi țintuit de propoziții. Dar dacă acesta a fost un motiv, e vorba de un motiv confuz. Propozițiile nu pot fi adevărate sau false pentru că dacă ar fi ar trebui să spunem că propoziția "Je suis Titania" a fost adevărată (spusă sau cântată de Titania), falsă (spusă de către altcineva) și nici una dintre acestea (rostită de către cineva fără cunoștințe de limbă franceză). Ceea ce ne arată acest argument familiar nu este că ar trebui să încetăm să mai vorbim dintr-o singură răsuflare despre propoziții și adevăr împreună, ci că ar trebui să răsuflăm mai adânc și să vorbim și despre momentul rostirii unei propoziții, și despre cel ce o rostește. Adevărul (într-un limbaj natural dat) nu este o proprietate a propozițiilor. Este o relație între propoziții, vorbitori și date. A îl vedea astfel nu înseamnă să renunțăm la limbaj pentru niște entități eterne extralingvistice precum judecățile (*propositions*), enunțurile (*statements*) și aserțiunile (*assertions*), ci să punem în legătură limbajul cu ocaziile adevărului într-un mod care să ne permită construirea unei teorii.

---

[8] O remarcă similară este făcută de către P. F Strawson, în "Truth A Reconsideration of Austin's Views"

Ultimele două paragrafe ar putea sugera că dacă e să avem o teorie competentă despre adevăr trebuie să abandonăm viziunea după care enunțurile sunt un vehicol potrivit al adevărului. Dar lucrurile nu stau astfel. Dacă am dreptate, teoriile adevărului trebuie să caracterizeze sau să definească un predicat de trei locuri, "A *e*, *v*, *t*". Nu va avea importanță pentru teorie dacă citim predicatul respectiv prin "propoziția *e* este adevărată (în română) pentru vorbitorul *v* la momentul *t*" sau "enunțul exprimat prin propoziția *e* de către vorbitorul *v* la momentul *t* este adevărat". Cei care cred, din alte motive, că ar trebui să păstrăm enunțurile ca vehicole ale adevărului vor găsi că a doua formulare, cu termenul său singular complex ("enunțul exprimat prin ...") și predicatul de un singur loc ("este adevărat"), este mai pătrunzătoare, în timp ce aceia care (ca și mine) consideră că ne putem descurca și fără enunțuri ar putea prefera prima formulare, mai austeră. Dar oricare dintre părți poate vorbi în ambele feluri. Diferența iese la iveală doar atunci când ceea ce vorbim este văzut în lumina unei teorii mai cuprinzătoare. Faptul că această teorie reclamă sau nu o ontologie a enunțurilor nu se stabilește, după cum cred, prin chestiunile pe care le discutăm aici.

Există motive excelente pentru a nu predica adevărul despre propoziții, dar aceste motive nu se aplică actelor de vorbire (*speach acts*), rostirilor (*utterances*), sau instanțelor propoziționale (*tokens*). S-a argumentat, chiar convingător, că în genere (sau poate chiar niciodată) nu spunem despre un act de vorbire, o rostire sau o instanță propozițională că ar fi adevărate[9]. Aceasta nu ne arată însă de ce nu *ar trebui* să numim adevărate aceste entități (dacă ele există). Nu ar apărea nici o confuzie dacă am spune că rostirea particulară a unei propoziții este adevărată doar în cazul în care a fost folosită în acea ocazie pentru a face un enunț adevărat; la fel, pentru instanțe propoziționale și rostiri. Potrivit lui Strawson:

> "Enunțul meu" poate fi fie ceea ce spun, fie actul de a spune. Actul de a spune ceva este în mod cert un episod. Ceea ce spun nu este. Acest din urmă lucru, și nu primul, este cel pe care îl declarăm a fi adevărat.[10]

Nu sunt sigur că un enunț este vreodată un act de vorbire, dar putem în orice caz să acceptăm concluzia că nu se spune despre actele de vorbire că sunt adevărate. Ce decurge însă de aici? Cu siguranță, nu decurge că nu putem explica ce înseamnă să formulezi un enunț adevărat în termenii relațiilor convenționale dintre cuvinte și lucruri, relații ce sunt valabile atunci când cuvintele sunt folosite de agenți particulari, în ocazii particulare. Căci deși "enunțul meu" s-ar putea să

[9] Vezi R Cartwright, "Propositions"

[10] P F Strawson, "Truth", 129-130

nu se refere la un act de vorbire, cel puțin atunci când discutăm despre adevăr, totuși, sintagma poate reuși în identificarea enunțului respectiv doar prin relația dintre acesta și un act de vorbire. (Ce anume face ca un enunț să fie enunțul "meu"?)

Dacă cineva care vorbește româna rostește propoziția "Soarele este deasupra catargului", care sunt condițiile în care a formulat el enunțul că soarele este deasupra catargului? Un șir de răspunsuri ar putea include stipulări precum cea că el a intenționat să transmită auditoriului său impresia că el crede că soarele este deasupra catargului, că a fost autorizat prin statutul său să emită informații cu privire la poziția soarelui etc. Gândind pe această linie, cineva ar putea susține că dacă vorbitorul nu avea nici o idee cu privire la poziția soarelui, ci doar a dorit să anunțe că a sosit momentul pentru a bea ceva, atunci el *nu a* formulat enunțul că soarele este deasupra catargului. Dar există un sens în care am putea spune despre formularea enunțului, chiar în condiții de tipul celor tocmai menționate, că acel om a formulat ("literalmente") enunțul că soarele este deasupra catargului, iar ceea ce a spus el era ("literalmente") adevărat, dat fiind că soarele era deasupra catargului la momentul la care el a vorbit, deși el nu avea nici un motiv să o creadă și nu îi păsa dacă este sau nu adevărat. În asemenea cazuri nu suntem interesați de ceea ce a înțeles persoana prin rostirea propoziției, ci de ceea ce se înțelegea din propoziție, așa cum a fost aceasta rostită. Ambele noțiuni de înțeles sunt relative la circumstanțele realizării actului de rostire, dar în al doilea caz facem abstracție de intențiile extralingvistice ale vorbitorului. Comunicarea prin limbaj este comunicare prin intermediul înțelesului literal, așa că trebuie să existe un sens literal al formulării unui enunț, dacă există și alte sensuri. Teoria adevărului are a face cu sensul literal. (Desigur, această chestiune merită să fie discutată mult mai pe larg.)

Rămânând prin urmare la înțelesul literal, cineva care vorbește româna va formula un enunț adevărat rostind propoziția "Este marți" dacă și numai dacă este marți în momentul în care vorbește, în locul în care se află. Exemplul ne sugerează o generalizare: fiecare instanță a schemei [propoziționale] următoare va fi adevărată cu privire la adevăr dacă "*s*" este înlocuit printr-o descriere a unei propoziții din română iar "*p*" este înlocuit printr-o propoziție ce ne dă condițiile în care propoziția descrisă este adevărată:

(7) Propoziția *s* este adevărată (în română) pentru vorbitorul *u* la momentul *t* dacă și numai dacă *p*.[11]

[11] Expresia prin care îl înlocuim pe "*p*" trebuie să conțină pe "*u*" și "*t*" ca variabile libere, cu excepția cazului în care în *s* nu există elemente indexicale

(Aceasta poate fi înlocuită cu o schemă alternativă care pare să atribuie adevăr enunțurilor.) Chiar dacă restrângem descrierile prin care îl înlocuim pe *s* la un vocabular stilizat al sintaxei, putem presupune că există o propoziție adevărată de forma lui (7) pentru fiecare propoziție din română. Totalitatea acestor propoziții determină în mod unic extensiunea predicatului triadic din (7) (predicatul adevărului relativizat). Se pare că ne aflăm pe calea unei teorii a adevărului. Cu toate acestea, nu se zărește nimic de felul corespondenței. Motivul poate fi, totuși, că ne aflăm *doar* pe calea către o teorie. Schema (7) ne spune ce ar trebui să cuprindă o teorie a adevărului, dar nu este ea însăși o asemenea teorie, și nu ne sugerează cum poate fi construită o astfel de teorie. Schema (7) e menită să joace pentru limba română un rol analog cu cel jucat de o schemă similară, în cadrul convenției T a lui Tarski, pentru un limbaj artificial[12]. Este rolul de a produce un test pentru adecvarea unei teorii a adevărului: dintr-o teorie acceptabilă trebuie să decurgă o propoziție adevărată de forma lui (7) indifent de propoziția din română care este descrisă prin expresia canonică din locul lui "*s*".

Schemei (7) îi lipsește o trăsătură elegantă prezentă la schema analoagă din opera lui Tarski. Nefiind preocupat de limbaje cu elemente indexicale, Tarski poate folosi această formulă simplă: "*s* este adevărată (în L) dacă și numai dacă *p*", unde propoziția ce îl înlocuiește pe *p* este propoziția descrisă prin expresia din locul lui "*s*", dacă metalimbajul cuprinde limbajul obiect, iar altminteri reprezintă o traducere a acelei propoziții, într-un sens direct. Această formulă simplă nu poate fi a noastră, căci atunci când avem termeni indexicali (demonstrativi, indicații de timp) ceea ce stă pentru "*p*" nu poate fi, în genere, ceea ce numește "*s*" sau o traducere a ceea ce numește "*s*", după cum o arată exemplul din prima propoziție din paragraful precedent. Cerințele de elaborare, pentru a enunța (7) în termeni sintactici expliciți, pot fi considerabile, dar nu avem nici un motiv să considerăm o asemenea elaborare imposibilă, de vreme ce în locul lui "*p*" vom avea o expresie corelată în mod sistematic cu propoziția descrisă prin înlocuirea lui "*s*", potrivit regulilor ce guvernează folosirea termenilor indexicali în limba română.

Dacă propozițiile indicative din română ar cuprinde doar un număr finit de propoziții elementare și de compuși verifuncționali ai acestora, ar fi ușor să oferim o caracterizare recursivă a adevărului, producând o propoziție de forma lui (7) pentru fiecare propoziție elementară și dând apoi o regulă care să corespundă fiecărui conector propozițional. Această strategie eșuează însă imediat ce permitem construirea unor predicate de complexitate arbitrară cu ajutorul variabilelor și conectorilor, cum se întâmplă în cazul cuantificării sau al termenilor

[12] A. Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages", 187, 188

complecși singulari. Și tocmai aici devine interesantă teoria adevărului. Să ne concentrăm asupra structurii cuantificaționale, lăsând la o parte termenii singulari, nu doar pentru că de aceștia din urmă ne putem dispensa, în timp ce de structura cuantificațională nu, dar și fiindcă observațiile pe care le avem de făcut vor ieși la iveală într-un mod mai simplu. Problema pe care o pune structura cuantificațională pentru o teorie recursivă a adevărului este, desigur, aceea că, deși propozițiile de orice lungime finită pot fi construite pornind de la un stoc mic de variabile, conectori, predicate și cuantori, nici una dintre părțile propoziției nu este nevoie să fie la rândul ei o propoziție. Adevărul unei propoziții complexe nu poate fi, prin urmare, abordat în termenii adevărului părților ei.

Tarski ne-a învățat să ținem cont de această problemă și a oferit o soluție ingenioasă. Soluția ține de a caracteriza mai întâi relația numită *satisfacere* și de a defini apoi adevărul prin intermediul ei. Entitățile ce sunt satisfăcute sunt deopotrivă propoziții închise și deschise. Satisfacerea este realizată printr-o funcție ce reprezintă variabilele limbajului obiect prin entitățile asupra cărora poartă acestea - aproape orice, dacă limbajul în cauză este limba română[13]. O funcție satisface un predicat n-adic nestructurat, având variabile în cele n locuri ale sale, dacă predicatul este *adevărat cu privire la* entitățile (luate în ordine) pe care funcția le atribuie acelor variabile. Astfel, dacă "x iubește pe y" este o propoziție deschisă de cel mai simplu tip, o funcție f o satisface doar în cazul în care entitatea pe care f o atribuie lui "x" iubește entitatea pe care f o atribuie lui "y". Caracterizarea recursivă a satisfacerii trebuie să se aplice pe rând fiecărui predicat primitiv. Conectorii sunt tratați într-un mod ușor de intuit: astfel, o conjuncție de două propoziții s și t (deschisă sau închisă) este satisfăcută de f cu condiția ca f să satisfacă s și f să satisfacă t. Cuantificarea universală a unei propoziții deschise în privința variabilei v este satisfăcută de f în cazul în care f și oricare altă funcție diferită de f doar prin ceea ce îi atribuie lui v satisface pe s. (Propoziția de mai înainte merge și cu "existențială" în loc de "universală" și "sau vreo" în loc de "și oricare".) Faptul că o anumită funcție satisface sau nu o propoziție depinde în întregime de entitățile pe care aceasta le atribuie variabilelor libere din propoziție. Astfel, dacă propoziția nu are variabile libere - dacă este o propoziție închisă, sau veritabilă - atunci ea trebuie să fie satisfăcută de fiecare funcție sau de niciuna. Și după cum se vede din detaliile caracterizării recursive, acele propoziții ce sunt satisfăcute de toate funcțiile sunt adevărate, iar cele ce nu sunt satisfăcute de nici o funcție sunt false. (Presupun tot timpul că satisfacerea, ca și adevărul, este relativizată în modul expus în (7).)

[13] Pentru Tarki este vorba de șiruri infinite, nu de funcții. Cititorul dornic de precizie și o înțelegere mai profundă e îndemnat să studieze " The Concept of Truth in Formalized Languages ".

Conceptul semantic al adevărului, așa cum este dezvoltat de către Tarski, merită să fie numit o teorie a corespondenței datorită rolului jucat de conceptul de satisfacere. Căci este clar că proprietatea de a fi adevărat a fost explicată într-un mod netrivial în termenii unei relații între limbaj și ceva diferit de acesta. Relația respectivă, satisfacerea, nu este chiar ceea ce aștepta intuiția noastră de la corespondență. Iar funcțiile sau șirurile prin care se realizează satisfacerea nu par să semene prea mult cu faptele. În parte, contrastul se datorează unei caracteristici speciale a variabilelor: tocmai pentru că ele nu se referă la nici un individ particular, trebuie să luăm în considerare, în vederea satisfacerii, atribuiri arbitrare de entități variabilelor (adică funcțiile noastre). Dacă ne-am gândi în schimb la nume proprii, satisfacerea ar fi realizată de ceva mult mai apropiat de obiectele obișnuite din vorbirea noastră, și anume n-tupluri ordonate de asemenea obiecte. Astfel, propoziția "Dolores iubește pe Dagmar" va fi satisfăcută de Dolores și Dagmar (luați în această ordine), cu condiția ca Dolores să-l iubească pe Dagmar. Presupun că Dolores și Dagmar (în această ordine) nicinu constituie un fapt. Faptul ce verifică propoziția "Dolores iubește pe Dagmar" ar trebui să includă cumva și iubirea. Acest "cumva" a fost întotdeauna o piatră de încercare pentru teoriile adevărului bazate pe fapte. Ca atare, ideea de aici nu este că "s este satisfăcut de toate funcțiile" înseamnă exact ceea ce credeam că înseamnă "s corespunde faptelor", ci doar că aceste două expresii au în comun un lucru: ambele își propun să exprime o relație între limbaj și lume, și ambele sunt echivalente cu "s este adevărată", atunci când s este o propoziție (închisă).

Comparația între teoriile corespondență ce exploatează conceptul de satisfacere și cele se sprijină pe corespondența cu faptele se realizează cel mai bine în cazul propozițiilor fără variabile libere. Paralela se poate extinde, dacă acceptăm argumentul lui Frege cu privire la extensiunile propozițiilor, la concluzia că propozițiile nu pot fi comunicate izolat de acele elemente care le satisfac (toate funcțiile, șirurile) sau cărora le corespund (faptele, Marele Fapt). Însă strategia lui Tarski poate realiza această unitate în produsul finit acolo unde strategia faptelor nu poate, fiindcă satisfacerea propozițiilor închise este explicată în termenii satisfacerii propozițiilor deopotrivă închise și deschise, în timp ce în mod tradițional doar propozițiile închise au fapte care să le corespundă. Întrucât diferitele atribuiri de entități variabilelor satisfac diferite propoziții deschise și întrucât propozițiile închise sunt construite din cele deschise, adevărul este atins, în abordarea semantică, pe căi diferite pentru propoziții diferite. Toate propozițiile adevărate ajung în același loc, dar există povestiri diferite despre cum au ajuns ele acolo. O teorie semantică ne spune o povestire pentru o propoziție particulară parcurgând pașii unei descrieri recursive a satisfacerii specifice propoziției respective. Iar povestirea constituie demonstrația unei teoreme de forma unei instanțe a schemei (7).

Strategia faptelor nu ne poate furniza o asemenea varietate informativă. De vreme ce toate propozițiile adevărate au aceeași relație cu faptele, o explicație a adevărului unei propoziții pe baza relațiilor sale cu alte propoziții (închise), ar trebui să înceapă acolo unde de fapt se încheie orice explicație, dacă vrem să rămânem la fapte.

Văzut în retrospectivă, eșecul teoriilor corespondență ale adevărului bazate pe noțiunea de fapt se trage dintr-o sursă comună: dorința de a include în entitatea cu care se află în corespondență o propoziție adevărată nu doar obiectele "despre care" (o altă idee ce duce la încurcături) este propoziția , ci și ceea ce spune propoziția despre ele. O consecință bine-cunoscută este aceea că devine dificil de descris faptul ce verifică o propoziție fără a folosi propoziția însăși. Cealaltă consecință este că relația de corespondență (sau "reprezentare"[14]) pare să se aplice direct doar celor mai simple propoziții ("Dolores iubește pe Dagmar"). Acest lucru le cere teoreticienilor faptului să încerce să explice adevărul tuturor propozițiilor în termenii adevărului celor mai simple propoziții și în consecință să interpreteze cuantificarea ca pe o simplă prescurtare pentru conjuncții sau alternări (probabil infinite în lungime) ale celor mai simple propoziții. Ironia este că, în măsura în care putem vedea cuantificarea în această lumină, nu este cu adevărat nevoie de nimic de felul corespondenței. Apreciem utilizările unei teorii corespondență sofisticate abia atunci când suntem forțați să luăm generalitatea drept o adăugare esențială la resursele conceptuale ale predicației și la compunerea propozițiilor, nereductibilă la acestea. Teoria adevărului bazată pe satisfacere este informativă în parte fiindcă este mai puțin ambițioasă cu privire la ceea ce grupează în entitățile cu care intră în corespondență propozițiile: într-o asemenea teorie aceste entități nu sunt nimic mai mult decât cupluri arbitrare constituite din obiectele asupra cărora poartă variabilele din limbaj și variabilele respective. Relativa simplitate a obiectelor este compensată de dificultatea de a explica relația dintre ele și propoziții, căci fiecare trăsătură relevantă pentru adevăr a fiecărei propoziții trebuie să fie luată în considerare în descrierea satisfacerii. Rezultatul este clar: în explicarea adevărului în termenii satisfacerii toate resursele conceptuale ale limbajului în relație cu ontologia sa sunt puse în joc.

A vorbi despre adevărul propozițiilor sau, mai bine, al enunțurilor, ori despre corespondența lor cu faptele este, desigur, la fel de puțin dăunător ca și a vorbi despre adevăr. Chiar sugestia din aceste expresii, sugestia că adevărul se datorează unei relații între limbaj și lume, poate fi justificată, după cum am argumentat. Strategia faptelor, pe care tocmai am atacat-o vehement, reprezintă

[14] Engl *picturing* (n trad)

ceva diferit: este o teorie filosofică, și chiar una proastă. Ar fi păcat să discreditățm toate teoriile corespondentiste, și în particular abordarea semantică a lui Tarski, gândindu-ne că ele trebuie să împărtășească inadevertențele obișnuitelor încercări de a explica adevărul pe baza faptelor.

Presupunerea că toate teoriile corespondenței trebuie să folosească strategia faptelor este măcar de înțeles. În plus, date fiind vaguitățile folosirii filosofice, ar putea fi considerată adevărată prin stipulare. Mult mai puține scuze putem găsi pentru răspândita înțelegere greșită a rolului formulelor precum (7) în cadrul abordării semantice. Următorul exemplu nu este mai rău decât multe alte citate pe care le-am putea da:

> ... în cazul în care "corespondența" asupra căreia insistă teoriile corespondență clasice ale adevărului nu reprezintă mai mult decât ceea ce este cuprins în formulările teoriei semantice curente, și nu se poate arăta, dacă e vorba de mai mult, că acest mai mult e o proprietate esențială a adevărului (sau măcar a unei varietăți semnificative de adevăruri), în acest caz, bătălia în jurul corespondenței, în loc să fi fost *câștigată* de către teoreticienii corespondenței, se dovedește a fi un conflict aparent[15]. Căci așa cum s-a observat adesea, formula
>
> "Zăpada este albă" este adevărată (în limbajul nostru) = Zăpada este albă
>
> este în egală măsură acceptată de către pragmatiști și coerentiști deopotrivă. Dacă "corespondența" teoreticienilor corespondenței nu revine la nimic mai mult decât ceea ce este ilustrat prin asemenea echivalențe, atunci, în timp ce pragmatiștii și coerentiștii pot spera să facă importante progrese,... nimic nu mai rămâne să fie spus despre "adevăr și corespondență".[16]

Fie că există sau nu în abordarea semantică ceva mai mult decât este gata să admită Sellars, s-ar putea să nu fie câștigată, sau nici măcar începută, nici o bătălie între teoreticienii corespondenței și ceilalți. Nedumerirea mea cu acest pasaj este legată de asumpția sa că o propoziție precum "«Zăpada este albă» este adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă" (chiar și relativizată și cuprinzând o descriere structurală în locul citării) furnizează, luată în sine, un indiciu cu privire la ceea ce este unic pentru abordarea semantică. Desigur, așa cum spune și Sellars, astfel de propoziții reprezintă un teren neutru. Tocmai acesta este motivul pentru care Tarski speră că oricine va fi de acord că dintr-o teorie sau definiție adecvată a adevărului trebuie să decurgă toate propozițiile de această formă. Nu e nici o urmă de noțiune a corespondenței în aceste propoziții,

[15] Germ *Scheinstreit* În germană în original (n trad)

[16] W Sellars, "Truth and 'Correspondence'", 29

nici un predicat relațional care să exprime o relație între propoziții și lucrul despre care vorbesc ele. O astfel de relație, satisfacerea, intră în joc abia în elaborarea unei teorii netriviale capabilă să treacă testul ca din ea să decurgă toate acele formulări triviale neutre legate de zăpadă.

Aș dori acum să menționez pe scurt, în vederea unei concluzii, două dintre multele tipuri de obstacole pe care trebuie să le depășim dacă dorim să avem o teorie cuprinzătoare a adevărului pentru un limbaj natural. În primul rând, este în mod cert rezonabil să întrebăm care sunt limitele în care va fi posibil să tratăm un limbaj natural ca pe un sistem formal, și chiar mai mult, să cercetăm dacă resursele metodei semantice pot acoperi fenomene atât de obișnuite precum modificarea adverbială, adjectivele atributive, vorbirea despre atitudini propoziționale, cauzalitate, obligație și așa mai departe. În prezent nu avem o semantică satisfăcătoare nici măcar pentru termenii singulari, și multe alte lucruri atârnă de această problemă. O anumită doză de optimism este totuși justificată. Până la Frege semantica serioasă se limita, în mare, la predicație și la compunerea verifuncțională a propozițiilor. Prin abstragerea structurii cuantificaționale din ceea ce părea a fi o junglă de pronume, cuantori, conectori și articole Frege a arătat cum se face că un fragment uimitor de puternic al limbajului natural poate fi îmblânzit semantic. Într-adevăr, este încă posibil ca acest fragment, în mod ingenios, să se dovedească a fi întregul limbaj. În același timp, cercetări promițătoare se dezvoltă în numeroase direcții, sporind resursele semanticii formale, extinzând aplicarea resurselor cunoscute și furnizând regulile complexe și detaliate necesare pentru a da o descriere revelatoare a structurii limbajului natural. Oricare s-ar dovedi să fie în cele din urmă limitele teoriei semantice ale adevărului, putem aprecia înțelegerea intuitivă ce survine acolo unde înțelegem limbajul suficient încât să i-o aplicăm.

A doua dificultate se situează la un alt nivel. Am sugerat cum ar putea fi posibil să interpretăm atribuirile de adevăr enunțurilor sau propozițiilor relativizate la ocaziile folosirii, dar numai în contexte de celui prezent în partea stângă a formulei (7). Nu am dat nici o indicație despre cum ar trebui extinsă analiza pentru a se putea aplica propozițiilor de felul:

(8) Este adevărat că plouă.
(9) Enunțul că plouă este adevărat.

Iată cum am putea încerca să tratăm cazul din (8). Presupunem că avem o teorie a adevărului-în-română, adevărul fiind tratat ca o relație între o propoziție, un vorbitor și un moment de timp. (Versiunea alternativă, cu enunțuri în loc de

propoziții, se va aplica la (9).) Problema este să găsim omologi[17] naturali ai acestor elemente din (8). Un vorbitor ce rostește (8) spune cuvântul "plouă", efectuând astfel un act ce încorporează o anumită propoziție, un moment de timp la care este efectuat, și un vorbitor. O referință la acest act poate prin urmare să servească drept referință la cele trei elemente de care este nevoie pentru a aplica o teorie a adevărului. Ne putem gândi la referință ca fiind contrasă în demonstrativul "că", din (8) și (9). O versiune expandată a lui (8) ar putea, prin urmare, să se prezinte cum urmează. Mai întâi (inversând ordinea pentru claritate) spun "Plouă." Apoi spun "*Acest* act de vorbire încorpora o propoziție care, rostită de către mine acum, este adevărată". Potrivit acestei analize, rostirea (*utterance*) lui (8) sau (9) constă din două acte de limbaj, logic (semantic) independente, dintre care unul conține o referire demonstrativă la celălalt. O trăsătură interesantă a acestor formulări (*utterances*) este că una este adevărată dacă e și cealaltă. Probabil că aceasta confirmă o intuiție a teoriei redundanță.

O problemă suplimentară este ridicată de

(10) Enunțul lui Petru că Paul este hirsut este adevărat.

Urmând sugestia făcută pentru (8) și (9), analiza lui (10) ar urma să fie: "Paul este hirsut. Acest lucru este adevărat, iar Petru a spus (a enunțat) aceasta." "Acest lucru", ca și mai înainte, se referă la un act de vorbire, iar acum "aceasta" primește aceeași referință. Pentru a completa descrierea avem nevoie de o analiză paratactică a discursului indirect care să interpreteze o rostire, făcută de un vorbitor *u*, a propoziției "Petru a spus că Paul este hirsut", ca fiind compusă dintr/o rostire a propoziției "Paul este hirsut" și o altă rostire ("Petru a spus aceasta"), care îl pune în legătură, într-un anume fel, pe Petru, cu rostirea lui *u* că "Paul este hirsut". Relația respectivă poate fi făcută inteligibilă, probabil, prin apel la noțiunea de *colocutor* (*samesaying*): Dacă *u* spune adevărul atunci când spune "Petru a spus că ...", acest lucru se întâmplă fiindcă, spunând că "Paul este hirsut", el face ca el și pentru să fie colocutori[18] (*samesayers*).

S-ar putea insista, desigur, asupra faptului că relația de colocuție (existentă între actele de vorbire) poate fi înțeleasă doar prin referire la o a treia entitate: un enunț, înțeles, sau o judecată. Nimic din ceea ce am spus nu dă naștere unei asemenea probleme, decât poate indirect, arătându-se că nu este nevoie, cu privire la problema în discuție, de asemenea entități. Nu este cumva acesta rezultatul

[17] Engl *counterparts* (n trad)

[18] Pentru detalii asupra acestei abordări a discursului indirect, vezi eseul ' prezenta lucrare

faptului că neglijăm anumite cazuri problematice? Să luăm în considerare, ca un ultim exemplu, următoarea afirmație:

(11) Peter a spus ceva adevărat.

Aceasta nu poat fi redată prin "O rostire (trecută) a lui Peter ne face colocutori", căci s-ar putea să nu fi spus, sau să nu știu cum să spun lucrul potrivit. Nici nu va fi de ajutor să spunem "O anumită rostire a lui Peter încorporează o propoziție adevărat în circumstanțele respective." Această încercare eșuează pentru că (11) nu ne spune în ce limbaj a vorbit Peter, iar conceptul de adevăr cu care ne ocupăm este în mod necesar limitat la un limbaj specific. Fără a ști care este limbajul său nu putem da sens expresiei "adevărat-în-limbajul-său".

Cred că putem însă spera să dăm sens ideii că o propoziție într-o altă limbă este o *traducere* a unei propoziții din română. Dată fiind această idee, e natural să vedem că (11) înseamnă ceva de felul: "Peter a rostit o propoziție ce traduce o propoziție adevărată din română, în circumstanțele respective." Natura exactă a presupoziției contrafactuale existente în această analiză depinde de detaliile unei teorii a adevărului (pentru română) relativizată la ocaziile rostirii. În orice caz, se pare că e nevoie să înțelegem ce vrea să spună altcineva printr-o propoziție din limbajul nostru, dacă a vorbit în limbajul nostru. Dar deși acest concept este dificil, e greu să vedem cum ar putea exista comunicarea în lipsa lui.

Concluzia pe care aș încerca să o trag este următoarea. Putem scăpa de discuția despre adevărul (absolut al) enunțurilor atemporale dacă acceptăm adevărul relativizat la ocaziile vorbirii, plus o noțiune tare a traducerii. Schimbarea poate crea mai multe probleme decât cele pe care le rezolvă. Dar acestea sunt, după cum cred, problemele corecte: a oferi o elaborare detaliată a semanticii limbajului natural și a construi o teorie a traducerii ce nu depinde de conceptul de înțeles, ci mai degrabă fundează ceea ce ține de acest concept.

Strawson descrie "versiunea purificată a teoriei corespondență a adevărului" a lui Austin în acest fel:

Teoria sa ... revine, în mare, la ideea că a spune că un enunț este adevărat înseamnă să spui că un anumit episod de vorbire[19] este corelat într-un anumit mod convențional cu ceva din lume care nu îl include.[20]

---

[19] Engl *speach-episode* (n trad.)

[20] P. F. Strawson, "Adevăr", 129.

Aceasta este teoria pe care o are Strawson în minte atunci când spune "Teoria corespondență nu necesită o purificare, ci eliminare". Nu doresc să apăr detaliile concepției lui Austin asupra corespondenței, iar multe din remarcile pe care le-am făcut împotriva strategiei faptelor sunt un ecou al criticilor lui Strawson. Dar slăbiciunile formulărilor particulare ale teoriei corespondență nu ar trebui să fie ridicate împotriva teoriei. Dacă am dreptate, prin apelul la concepția semantică a adevărului a lui Tarski putem apăra o teorie ce se potrivește aproape exact cu descrierea lui Strawson a "versiunii purificate a teoriei corespondență a adevărului". Iar această teorie merită să fie elaborată, și nu eliminată.

traducere de Gheorghe Ștefanov

William James – **Concepția pragmatistă despre adevăr***

Mă aștept să observ cum viziunea pragmatistă asupra adevărului va trece prin stadiile clasice ale evoluției unei teorii. După cum știți, mai întâi o teorie nouă este atacată, fiind considerată absurdă. Apoi se admite că este adevărată, dar un adevăr evident și, prin urmare, lipsit de semnificație. În cele din urmă pare a fi atât de importantă încât adversarii ei pretind că ei înșiși au descoperit-o. Doctrina noastră cu privire la adevăr este în prezent în primul dintre aceste trei stadii, existând simptome că al doilea stadiu a fost inițiat, în anumite regiuni. Aș dori ca această prelegere să o ajute să treacă dincolo de primul stadiu în ochii multora dintre dumneavoastră.

Adevărul, după cum vă poate spune orice dicționar, este o proprietate a anumitor idei ale noastre. El semnifică "acordul", așa cum falsitatea semnifică dezacordul lor cu "realitatea". Atât pragmatiștii cât și intelectualiștii acceptă bineînțeles această definiție. Ei încep să se certe abia atunci când se ridică întrebări cu privire la ce anume ar putea semnifica mai precis termenii "acord" și "realitate", atunci când realitatea este acel lucru cu care trebuie să fie în acord ideile noastre.

În răspunsul la aceste întrebări, pragmatiștii sunt mai analitici și mai minuțioși, iar intelectualiștii mai pripiți și mai nereflexivi. Concepția populară este că o idee adevărată trebuie să fie o copie a realității. Ca și alte viziuni populare, această urmează analogia celor mai uzuale experiențe. Ideile noastre adevărate ale lucrurilor sensibile sunt într-adevăr copii ale lor. Închideți ochii și gândiți-vă la ceasul aflat pe perete, și veți obține tocmai o asemenea imagine adevărată sau o copie a cadranului său. Dar ideea privitoare la "funcționarea" lui este în mult mai mică măsură o copie (dacă nu sunteți ceasornicar), și totuși este acceptabilă, căci nu se opune în nici un fel realității. Chiar dacă se va reduce la simplul cuvânt "funcționează", acel cuvânt vă servește în adevăr, iar când vorbiți despre "funcția de a măsura timpul" a ceasului, sau despre "elasticitatea" arcului său, este greu de văzut cu exactitate ce anume copiază ideile dumneavoastră.

---

* Extras după *Prelegerea IV* din W James, **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinginк**, Longmans, Green and Co , Inc , New york, 1907

Simțiți o problemă aici. Atunci când ideile noastre nu pot copia în mod definit obiectul lor, ce înseamnă că sunt în acord cu acel obiect? Unii idealiști par să spună că ele sunt adevărate ori de câte ori ele reprezintă ceea ce are în vedere Dumnezeu să gândim despre acel obiect. Alții susțin mai departe viziunea ideilor-copii, și vorbesc ca și când ideile noastre a poseda adevăr doar proporțional cu cât de aproape sunt de a reprezenta copii ale modului de gândire etern al Absolutului.

Aceste viziuni, cum vedeți, cer o discuție pragmatistă. Dar cea mai importantă asumpție a intelectualiștilor este că prin adevăr se înțelege în esență o relație statică inertă. Atunci când ai căpătat o idee adevărată cu privire la orice, totul s-a încheiat. Te afli în posesia adevărului, *cunoști*, ți-ai împlinit destinul de ființă gânditoare. Din punct de vedere mental, te afli acolo unde ar trebui să fii, te-ai supus imperativului categoric, și nimic mai mult nu trebuie să urmeze acestui climax al destinului tău rațional. Epistemologic vorbind, te afli într-un echilibru stabil.

Pragmatismul, pe de altă parte, pune una dintre întrebările sale uzuale: "Presupunând că o idee sau o opinie este adevărată", se spune, "ce diferență concretă va rezulta din faptul că ea este adevărată, în ceea ce privește viața noastră prezentă? Ce experiențe vor diferi de cele pe care le-am avea dacă opinia ar fi falsă? Pe scurt, care este valoarea de piață a adevărului?"

În momentul în care pragmatismul ridică această întrebare, se întrevede și răspunsul: *Ideile adevărate sunt cele pe care le putem asimila, valida, corobora și verifica. Ideile false sunt cele pe care nu le putem trata astfel.* Aceasta este diferența practică ce rezultă din faptul de a avea idei adevărate. Acesta este, prin urmare, înțelesul adevărului, căci reprezintă tot ceea ce cunoaștem drept adevăr.

Această teză este cea pe care o am de apărat. Adevărul unei idei nu este o proprietate statică ce îi este inerentă. Adevărul e ceva ce *i se întâmplă* unei idei. Ea *devine* adevărată, este *făcută* să fie adevărată de către evenimente. Adevărul său *este* de fapt un eveniment, un proces, și anume procesul prin care aceasta se verifică, ver*ificarea* sa. Validitatea ei este procesul valid*ării* sale.

Dar ce înseamnă din punct de vedere pragmatic chiar cuvintele verificare și validare? Ele semnifică, la rândul lor, anumite consecințe practice ale ideii verificate și validate. Este greu să găsim o singură expresie care să caracterizeze aceste consecințe mai bine decât o face formula obișnuită a acordului - asemenea consecințe fiind cele pe care le avem în minte ori de câte ori spunem că ideile noastre "sunt în acord" cu realitatea. Ele ne conduc, prin intermediul actelor sau al altor idei pe care le stârnesc, la (sau până la, sau către) alte părți ale experienței cu care simțim neîntârziat că ar rămâne în acord ideile noastre inițiale (iar acest sentiment se află printre potențialitățile noastre). Conexiunile și tranzițiile ne

apar, de la un pas la altul, ca fiind progresive, armonioase, satisfăcătoare. Această funcție de ghidare agreabilă este ceea ce avem în vedere prin verificarea unei idei. O astfel de descriere este vagă și sună destul de banal la prima vedere, dar produce rezultate pe care le voi explica în cele ce urmează.

Voi începe prin a vă reaminti de faptul că a poseda gânduri adevărate înseamnă pretutindeni să posezi instrumente valoroase pentru a acționa, și că sarcina de a dobândi adevărul, departe de a reprezenta un îndemn vid, picat din senin, sau un "tur de forță" autoimpus al intelectului nostru, se susține prin excelente rațiuni practice.

Că este important pentru viața omenească să avem opinii adevărate despre chestiuni factuale este un lucru de prea mare notorietate. Trăim într-o lume a realităților ce pot fi infinit folositoare sau infinit dăunătoare. Ideile ce ne spun la ce anume să ne așteptăm trec drept idei adevărate în această primă sferă a verificării, iar căutarea unor astfel de idei reprezintă o datorie omenească primară. Posesia adevărului, fără a fi aici un scop în sine, este doar un mijloc preliminar în vederea altor nevoi vitale. Dacă sunt pierdut în pădure și înfometat, și găsesc urmele unei vaci, e important să mă gândesc că la capătul acestora s-ar putea afla o așezare omenească, fiindcă dacă o fac, și le urmez, mă voi salva. Gândul adevărat este folositor aici întrucât casa, care este obiectul său, e ceva folositor. Valoarea practică a ideilor adevărate este astfel derivată, în primă instanță, din importanța practică a obiectelor lor pentru noi. Obiectele lor, e drept, nu sunt tot timpul importante. Într-o altă ocazie s-ar putea să nu am nevoie de casă, iar atunci ideea mea pentru ea, oricât de verificabilă ar fi, va fi irelevantă practic, și mai bine ar fi rămas latentă. Totuși, de vreme ce aproape orice obiect ar putea deveni temporar important la un moment dat, este evident avantajul de a avea un stoc general de adevăruri *suplimentare*, de idei ce vor fi adevărate în situații doar posibile. Stocăm astfel de adevăruri suplimentare în memoria noastră, iar cu surplusul umplem cărțile noastre de referință. Ori de câte ori un asemenea adevăr suplimentar devine relevant din punct de vedere practic, într-o situație de urgență, el este scos din depozit pentru a fi pus la treabă în lume, iar credința noastră în el se activează. Se poate spune despre el fie că "este folositor pentru că este adevărat", fie că "este adevărat pentru că este folositor". Ambele expresii au în vedere exact același lucru, și anume că avem aici o idee ce este împlinită și poate fi verificată. "Adevăr" este un nume pentru ideea ce inițiază procesul de verificare, "folositor" este numele pentru funcția sa îndeplinită în cadrul experienței. Ideile adevărate nu ar fi fost niciodată scoase în evidență ca atare, nu ar fi format niciodată o clasă, primind un nume, cu atât mai puțin unul care sugerează o valoare, dacă nu ar fi fost de la bun început folositoare.

Pornind de la această simplă indicație, pragmatismul își capătă noțiunea generală de adevăr ca reprezentând ceva în mod esențial legat de modul în care un moment al experienței poate să ne conducă la alte momente, la momente către care ar merita să ne conducă. În mod primar și la nivelul simțului comun, adevărul unei stări a minții semnifică această funcție a unei *ghidări ce merită a fi făcută*. Atunci când un moment al experienței noastre, de orice fel ar fi, ne inspiră un gând ce este adevărat, aceasta înseamnă că mai devreme sau mai târziu vom plonja din nou, călăuziți de acest gând, în particularitatea experienței și vom realiza o conexiune avantajoasă cu aceasta. Acesta este un enunț destul de vag, dar vă rog să îl rețineți, căci este esențial.

[...]

Chestiunile factuale nu reprezintă însă singurul stoc pe care îl avem la schimb. *Relațiile între idei pur mentale* formează o altă sferă în care apar opinii adevărate și false, iar aici opiniile sunt absolute, sau necondiționate. Atunci când acestea sunt adevărate, ele poartă fie numele de definiții, fie pe cel de principii. E un principiu sau o definiție că unu și cu unu fac doi, că doi și cu unu fac trei, și așa mai departe, că albul diferă mai puțin de gri decât de negru, că atunci când cauza începe să acționeze, are loc și efectul. Asemenea propoziții sunt valabile pentru orice "unu" posibil și pentru orice "alb", "gri" și "cauză" pe care le-am putea concepe. Acestea sunt obiecte mentale. Relațiile dintre ele sunt evidente, putând fi percepute de la prima privire, și nu este necesară nici o verificare sensibilă. Mai mult, odată ce sunt adevărate, ele sunt totdeauna adevărate, pentru aceleași obiecte mentale. Adevărul are aici un caracter "etern". Dacă poți găsi undeva un lucru concret care să fie "unu", sau "alb", sau "gri", sau un "efect", atunci principiile tale i se vor aplica pentru totdeauna. Nu e vorba decât de a atribui gândul, iar apoi de a aplica obiectului particular legea specifică genului său. E sigur că vei obține un adevăr dacă poți doar să numești corect genul, căci relațiile tale mentale sunt valabile pentru orice lucru de acel gen, fără nici o excepție. Dacă, cu toate acestea, nu reușești să ajungi la un adevăr concret, vei spune că ai clasificat greșit obiectele reale. În acest domeniu al relațiilor mentale adevărul este tot o chestiune de ghidare. Punem în legătură o idee abstractă cu o alta, configurând în cele din urmă mari sisteme ale adevărului logic și matematic, lucrând cu termeni față de care faptele sensibile ale experienței se vor aranja într-un fel, în cele din urmă, așa încât adevărurile noastre eterne să fie valabile și pentru realități. Acest mariaj al faptului cu teoria este nelimitat de fertil. Ceea ce spunem este în acest caz adevărat înainte de o verificare specială, *dacă obiectele au fost subsumate corect*. Cadrul nostru ideal preexistent, ce

vizează toate felurile de obiecte posibile, decurge din însăși structura gândirii noastre. Nu mai putem, cu aceste relații abstracte, să mizăm și să pierdem, așa cum putem face cu experiențele noastre sensibile. Ele ne constrâng. Trebuie să le tratăm în mod consistent, indiferent că ne plac sau nu rezultatele. Regulile adunării se aplică datoriilor noastre la fel de riguros cum se aplică și pentru averea noastră. A suta zecimală a lui π, raportul dintre circumferință și diametru, este predeterminată în mod ideal încă de pe acum, deși s-ar putea ca nimeni să nu o fi calculat. Dacă vom avea vreodată nevoie de cifra respectivă, atunci când vom avea de a face cu un cerc real, trebuie să ne fie dată corect, calculată potrivit regulilor uzuale, căci este vorba de același gen de adevăr cu cele obținute în alte cazuri, calculând după acele reguli.

Între constrângerile ordinii sensibile și cele ale ordinii ideale mintea noastră se află într-o tensiune. Ideile noastre trebuie să fie în acord cu realitățile, fie acestea concrete sau abstracte, fie că sunt fapte sau principii, riscând altfel pedeapsa unei nesfârșite frustrări și inconsistențe.

Deocamdată intelectualiștii nu ar avea de protestat. Ei ar putea doar să spună că nu am atins încă problema în chestiune.

Realitățile, prin urmare, sunt fie fapte concrete, fie genuri abstracte ale lucrurilor și relații între ele (pe care le percepem intuitiv). Ele sunt în plus, în al treilea rând, în calitate de lucruri la care trebuie să se raporteze noile noastre idei, toate celelalte adevăruri aflate deja în posesia noastră. Dar ce înseamnă acum "a fi în acord" cu aceste trei feluri de realități, pentru a folosi din nou definiția prezentă aici?

Aici pragmatismul și intelectualismul încep să se separe. Într-o primă instanță, fără îndoială, a fi în acord înseamnă a fi o copie, dar am văzut că simplul cuvânt "ceas" ar putea ține locul unui tablou mental al funcționării ceasului și că, pentru multe realități, ideile noastre pot fi doar simboluri, și nu și copii ale acestora. "Timpul ce a trecut", "putere", "spontaneitate", - cum ar putea mintea noastră să copieze astfel de realități?

"A fi în acord" cu o realitate, în sensul cel mai larg, *poate doar să însemne a fi ghidat fie direct până la ea, fie în împrejurimile sale, sau a fi pus prin intermediul funcționării în contact cu ea, astfel încât să fie mânuită ori ea, ori ceva mai bine conectat cu ea decât dacă nu am fi în acord.* Mai bine, fie intelectual, fie din punct de vedere practic! Iar adesea prin acord se va înțelege doar faptul negativ că din regiunea acelei realități nu apare nimic contradictoriu care să interfereze cu modul în care ideile noastre ne ghidează în altă parte. A copia o realitate reprezintă într-adevăr un mod foarte important de a fi în acord cu ea, dar e departe de a fi și un mod esențial. Lucrul esențial e procesul

de a fi ghidat. Orice idee care ne ajută *să ne descurcăm*, practic sau intelectual, cu realitatea sau cu cele ce țin de aceasta, idee care nu stânjenește progresul nostru, făcându-l să se încâlcească în frustrări, care, de fapt, *se potrivește,* și face ca viața noastră să se adapteze la întregul cadru al realității, va fi în acord [cu acea realitate] în suficientă măsură încât să satisfacă cerința. Ea va ține (ca fiind adevărată) cu privire la acea realitate.

Astfel, *numele* sunt la fel de "adevărate" sau "false" ca și imaginile mentale definite. Ele introduc un proces de verificare similar și conduc la rezultate practice pe deplin echivalente.

Întreaga gândire omenească ia o formă discursivă. Facem schimb de idei, închiriem altora și împrumutăm de la ei verificări, le obținem unii de la ceilalți prin intermediul interrelaționării sociale. Toate adevărurile sunt astfel construite verbal, stocate și făcute făcute disponibile pentru fiecare. Ca atare, trebuie să *vorbim* în mod consistent tot așa cum trebuie să *gândim* în mod consistent, căci atât în vorbire cât și în gândire avem de a face cu genuri. Numele sunt arbitrare dar, odată înțelese, trebuie să ne ținem de ele. Nu trebuie să-l numim pe Abel "Cain" sau pe Cain "Abel". Dacă facem asta atunci vom fi descentrați față de întraga carte a Genezei și față de toate conexiunile acesteia cu universul vorbirii și al faptelor, până la momentul prezent. Ne excludem astfel de la adevărul pe care l-ar putea încorpora acel întreg sistem de fapte și de vorbire.

Majoritatea copleșitoare a ideilor noastre adevărate nu admit o verificare directă, sau față în față. Așa sunt cele ale istoriei trecute, de exemplu, cum ar fi ideile despre Cain și Abel. Curgerea timpului poate fi doar reînviată verbal, sau verificată indirect prin intermediul prelungirilor din prezent sau al efectelor zămislite de trecut. Dacă însă sunt în acord cu aceste verbalizări și efecte, atunci putem ști despre ideile noastre despre trecut că sunt adevărate. *Pe cât de adevărat a fost timpul trecut însuși,* la fel de adevărat a fost Iulius Cezar, la fel de adevărați au fost monștrii antedeluvieni, în cadrele și datele lor proprii. Că timpul trecut a fost el însuși adevărat ne este garantat prin coerența acestuia cu tot ceea ce este prezent. Adevărat precum *este* prezentul, așa *a fost* și trecutul.

Acordul se dovedește astfel a fi în mod esențial o chestiune de ghidare, ghidare ce este folositoare pentru că ne conduce la domenii ce conțin obiecte care sunt importante. Ideile adevărate ne conduc la domenii verbale și conceptuale folositoare precum și direct la termeni sensibili folositori. Ele ne conduc la consistență, stabilitate și la relații umane ce se dezvoltă curgător. Ele ne îndepărtează de excentricitate și izolare, de gândire sterilă și lipsită de succes. Curgerea netulburată a procesului de călăuzire, faptul că el este eliberat de contradicții și conflicte, contează drept verificare indirectă a sa. Dar toate drumurile duc la Roma și, în cele din urmă, toate procesele adevărate trebuie să ne conducă *undeva* la suprafața experiențelor sensibile direct verificabile, care au fost copiate de ideile vreunei persoane.

Acesta este modul general în care interpretează pragmatistul cuvîntul "acord". El îl tratează în întregime practic. Îi permite să acopere orice proces de conducere[1] de la o idee prezentă la un punct terminus viitor, garantat fiind că trecerea se face cu succes. Doar așa se face că putem spune că ideile "științifice", așa cum plutesc dincolo de simțul comun, sunt în acord cu realitățile lor. După cum am mai spus, este *ca și când* realitatea ar fi constituită din eter, atomi sau electroni, dar noi nu trebuie să gândim literalmente astfel. Termenul "energie" nici măcar nu pretinde să stea pentru ceva "obiectiv". Este doar o modalitate de a măsura suprafața fenomenelor, pentru a înșirui schimbările lor într-o formulă simplă.

Însă în alegerea formulelor construite de oameni nu putem fi capricioși cu grațierile, așa cum nu putem fi nici la nivelul practic al simțului comun. Trebuie să găsim o teorie care va *funcționa*, iar acesta este un lucru extrem de dificil, căci teoria noastră trebuie să medieze între toate adevărurile anterioare și anumite experiențe noi. Ea trebuie să contrarieze simțul comun și opiniile anterioare pe cât mai puțin posibil și trebuie să conducă la un anumit punct terminus sensibil, care să poată fi verificat cu exactitate. "A funcționa" înseamnă ambele lucruri, iar strânsoarea este atât de puternică încât nu prea mai rămâne loc pentru mai multe ipoteze. Teoriile noastre sunt cumpănite și controlate mai mult decât orice altceva. Cu toate acestea, uneori unele formule teoretice alternative sunt în egală măsură compatibile cu toate adevărurile pe care le cunoaștem, iar atunci alegem între ele din rațiuni subiective. Alegem acel gen de teorie spre care suntem deja înclinați. Urmărim "eleganța" și "economia". Clerk-Maxwell spune undeva că ar fi un semn de "prost gust științific" să alegi teoria mai complicată din două concepții pentru care avem evidențe la fel de bune, și toți vom fi de acord cu el. Adevărul în știință este ceea ce ne dă suma maximă posibilă a satisfacțiilor, inclusiv a celor ce țin de bun gust, dar consistența cu adevărurile anterioare și cu noile fapte deopotrivă reprezintă întotdeauna cea mai imperioasă pretenție.

V-am condus printr-un deșert mult prea nisipos. Dar acum, dacă mi se permite o expresie atât de vulgară, vom începe să simțim gustul laptelui din nuca de cocos. Criticii noștri raționaliști[2] își vor descărca acum bateriile asupra noastră, iar încercarea de a le răspunde ne va scoate din această uscăciune, mutându-ne în peisajul unei alternative filosofice memorabile.

Descrierea noastră a adevărului este o descriere a adevărurilor la plural, a procesului de ghidare, realizat *in rebus*[3], având în comun doar această calitate, și anume că acestea ne recompensează. Ne recompensează ghidându-ne în (sau către) o anumită parte a sistemului care, în numeroase puncte, plonjează în

[1] Engl *conduction* (n t)

[2] În sens de *intelectualiști* (n t)

[3] în lucruri (nota ed englez)

percepții sensibile pe care le putem sau nu copia mental, dar pe care în orice caz le folosim acum în genul de comerț desemnat vag cu numele de verificare. Adevărul este pentru noi pur și simplu un nume colectiv pentru procesele de verificare, așa cum sănătatea, bogăția, vigoarea etc. sunt nume pentru alte procese legate de viață, urmărite și ele tot pentru că suntem recompensați dacă le urmărim. Adevărul este *făcut* - așa cum și sănătatea, bogăția și forța fizică sunt făcute - în cadrul experienței.

Aici raționalistul este în mod instantaneu stârnit împotriva noastră. Mi-l pot imagina pe raționalist[4] vorbind după cum urmează:

"Adevărul nu este făcut" va spune el. "El se realizează în mod absolut, fiind o relație unică că nu depinde de nici un proces, ci țintește direct peste capul experienței și își atinge realitatea de fiecare dată. Opinia noastră că acel lucru de pe perete este un ceas este deja adevărată, chiar dacă nimeni în întreaga istorie a lumii nu a verificat aceasta. Simpla calitate de a se afla în această relație transcendentă este ceea ce face orice gând ce o posedă adevărat, fie că are loc o verificare, fie că nu. Voi pragmatiștii puneți căruța în fața calului, atunci când faceți ca adevărul să rezide în procesele de verificare. Acestea sunt doar semne ale existenței adevărului, reprezintă doar modalitățile noastre mai slabe de a certifica după fapte care anume dintre ideile noastre poseda deja acea remarcabilă calitate. Calitatea însăși este atemporală, precum toate esențele și naturile. Gândurile se împărtășesc de la ea în mod direct, așa cum se împărtășesc și de la falsitate sau irelevanță. Aceasta nu poate fi analizată recurgând la consecințe pragmatice."

Întreaga plauzibilitate a acestei tirade raționaliste este datorată unui fapt căruia i-am acordat deja destulă atenție. Și anume, în lumea noastră ce abundă în lucruri de genuri similare și asociate în mod similar o verificare servește pentru altele de același gen, iar un mare folos al cunoașterii lucrurilor este cel de a fi ghidat nu atât la ele cât la cele asociate cu ele, și în special la vorbirea omenească despre ele. Prin urmare, calitatea adevărului ce se realizează *ante rem*[5], din punct de vedere pragmatic, semnifică faptul că într-o astfel de lume nenumărate idei funcționează mai bine prin verificare indirectă sau posibilă, decât prin verificare directă și actuală. Adevărul *ante rem* înseamnă atunci doar verificabilitate. Altfel este vorba de un obișnuit truc raționalist, de a trata *numele* unei realități fenomenale concrete drept o entitate primară independentă și de a folosi drept explicație situarea ei dincolo de realitate.

[...]

[4] Punctul de vedere atribuit aici raționalistului este cel al unui susținător al teoriei corespondenței (n t).

[5] înainte de lucru (n trad engl)

În cazul lui "bogăție" observăm cu toții eroarea. Știm că bogăția nu este decât un nume pentru un proces concret în care viețile anumitor oameni joacă un rol, și nu o excelență naturală ce poate fi găsită la domnii Rockefeller și Carnegie, dar nu și la noi ceilalți.

Ca și bogăția, sănătatea viețuiește de asemenea *in rebus*. E un nume pentru anumite procese precum digestia, circulația, somnul etc ce se desfășoară în chip fericit, deși în acest caz suntem ceva mai înclinați să ne gândim la ea ca la un principiu și să spunem că omul digeră și doarme așa de bine tocmai *pentru că* este atât de sănătos.

Cu "forță fizică" cred că suntem încă mai raționaliști, fiind în mod voit înclinați să tratăm forța ca pe o excelență ce preexistă în om și are caracter explicativ cu privire la performanțele herculeene ale mușchilor săi.

Cu "adevăr" cei mai mulți oameni trec de cealaltă parte în întregime și tratează abordarea raționalistă ca fiind de la sine evidentă. Dar toate aceste cuvinte sunt în realitate exact similare. Adevărul există *ante rem* tot atât de mult și tot atât de puțin ca și celelalte lucruri.

Scolasticii, urmându-l pe Aristotel, au folosit din plin distincția dintre potență și act. Sănătatea *in actu* înseamnă, între alte lucruri, un somn bun și o digestie bună. Dar un om sănătos nu este nevoie să doarmă totdeauna, sau totdeauna să digere, la fel cum un om bogat nu este nevoie să mânuiască tot timpul bani, sau un om puternic să ridice tot timpul greutăți. Toate aceste calități se coboară la statutul de "potențe" în perioada dintre momentele în care sunt exercitate. În mod similar, adevărul devine o potență a unor anume idei și opinii ale noastre în intervalele în care acestea nu sunt implicate în activitățile de verificare. Dar aceste activități sunt rădăcina întregii chestiuni, precum și condiția sub care în aceste intervale să poată exista vreo potență.

"Adevărul", pentru a vorbi pe scurt, este doar un expedient în gândirea noastră, așa cum "corectitudinea" este doar un expedient în comportamentul nostru. Este un expedient în aproape orice mod, un expedient, pe termen lung sau dacă luăm lucrurile în întregime, căci ceea ce se potrivește ca soluție practică cu întreaga experiență pe care o cuprindem nu se va potrivi în mod necesar cu toate experiențele ulterioare într-un mod la fel de satisfăcător. Experiența, după cum știm, are căile ei de a *da pe dinafară*, facându-ne să ne corectăm formulele actuale.

Ceea ce este "absolut" adevărat, în sensul că nu poate fi modificat de nici o experiență, reprezintă acel punct de orizont ideal către care ne imaginăm că vor converge toate adevărurile noastre temporare într-o bună zi. Acest adevăr se împacă deplin cu omul perfect înțelept și cu experiența absolut completă, iar

dacă aceste idealuri sunt vreodată realizate, ele vor fi toate realizate împreună. Între timp trebuie însă să trăim astăzi, cu adevărurile pe care le putem obține astăzi, fiind pregătiți ca mâine să le numim falsuri. Astronomia ptolemaică, spațiul euclidian, logica aristotelică, metafizica scholastică au fost toate expediente pentru secole întregi, dar experiența omenească a dat pe dinafară, trecând peste aceste limite, iar acum numim aceste lucruri doar relativ adevărate, sau adevărate în cadrul acelor limite ale experienței. "În mod absolut" ele sunt false, căci știm că acele limite erau întâmplătoare și ar fi putut fi depășite de către teoreticieni din trecut, așa cum sunt acum depășite de gânditori din prezent.

[...]

Cel mai important punct în care putem deosebi între a fi un rațional și a fi un pragmatist apare acum cu deplină claritate. Experiența se află în schimbare, iar atribuirile noastre psihologice de adevăr sunt și ele în schimbare: raționalismul va admite acest lucru, dar nu va admite niciodată că adevărul însuși sau realitatea însăși pot fi schimbate. Realitatea se află din eternitate completă și gata constituită, insistă raționalismul, iar acordul ideilor noastre cu ea este acea virtute unică și neanalizabilă din ele despre care ea deja a glăsuit. Ca excelență intrinsecă a lor, adevărul lor nu are nimic a face cu experiențele noastre. El nu adaugă nimic la conținutul experienței, nu schimbă cu nimic realitatea însăși. Este supervenient[6], inert, static, o simplă reflexie. El nu *există*, ci *ține* sau *se realizează*, aparținând unei dimensiuni diferite de cea a faptelor sau a relațiilor dintre fapte, aparținând, pe scurt, dimensiunii epistemologice - iar cu această vorbă mare raționalismul închide discuția.

Astfel, așa cum pragmatismul se orientează înainte, către viitor, tot așa raționalismul se orientează aici înspre înapoi, către o trecută eternitate. Fidel deprinderilor sale învederate, raționalismul se întoarce la "principii", gândind că atunci când este numită o abstracție deținem o soluție oraculară.

Cutremurătoarea importanță a consecințelor pentru viață ale acestei diferențe radicale de perspectivă va deveni mai evidentă în următoarele mele prelegeri.

traducere de Gheorghe Ștefanov

[6] Engl *supervenient*; termenul este însă folosit într-un sens diferit de cel pe care l-a căpătat în tradiția analitică mai recentă. (n t.)

Hilary Putnam - **Adevăr***

Pasajul care este cel mai adesea scos din context și folosit ca o armă împotriva lui James este următorul: " «Adevărul» e doar un expedient în gândirea noastră ... pe termen lung și în întregime." Acesta este, cuvânt cu cuvânt, felul în care îl citează Russell. După cum îl citesc criticii săi, ceea ce spune James este că dacă consecințele credinței că **p** sunt bune pentru umanitate[1], atunci **p** este adevărat. Așa se face că Russell poate să scrie "Găsesc mari dificultăți intelectuale în această doctrină. Ea asumă că o opinie este «adevărată» doar atunci când efectele ei sunt bune."[2] Dar nu asta e ceea ce are în vedere James. În fapt, nu e nici măcar ceea ce *spune* James. Ceea ce a scris efectiv el este:

«Adevărul», pentru a vorbi pe scurt, este doar un expedient în mersul gândirii noastre, așa cum "corectitudinea" este doar un expedient în comportamentul nostru. Este un expedient în aproape orice mod, un expedient, pe termen lung sau dacă luăm lucrurile în întregime, căci ceea ce se potrivește ca soluție practică cu întreaga experiență pe care o cuprindem nu se va potrivi în mod necesar cu toate experiențele ulterioare într-un mod la fel de satisfăcător. Experiența, după cum știm, are căile ei de a *da pe dinafară*, făcându-ne să ne corectăm formulele actuale.[3]

---

* Din Hilary Putnam, **Pragmatism**, Oxford, Blackwell, 1995, p 8-12

[1] În ciuda repetatelor afirmații contrare, explicite sau implicite, din scrierile sale, unii critici chiar îl înțeleg pe James ca susținând că dacă consecințele pentru a crede că **p** sunt bune pentru **tine**, atunci **p** este "adevărat pentru tine". Aș dori să spun, o dată pentru totdeauna, că James nu a folosit niciodată noțiunea de "adevărat pentru mine" sau "adevărat pentru tine". Adevărul, după cum insistă el, este o noțiune ce presupune o comunitate. Ca și Peirce, el susținea că cea mai extinsă comunitate posibilă, comunitatea tuturor persoanelor (și eventual chiar a tutoror ființelor senzitive) este cea relevantă pe termen lung. De observat că nici măcar Russell nu face *această* greșeală, atunci când caricaturizează poziția lui James cu privire la adevăr.

[2] Bertrand Russell, **A History of Western Philosophy**, Simon & Schuster, New York, 1945, p 817

[3] **Pragmatism** și **The Meaning of Truth** (ediția într-un singur volum), Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1978, p 106, în italice în original

Nu am de gând să vă pun răbdarea la încercare cu o analiză textuală minuțioasă. De aici înainte voi spune pur și simplu, în mod dogmatic, ce cred că a intenționat James, fără a arunca în luptă texte doveditoare, dar nu mă pot abține să nu pun în evidență modul în care înțelegerea greșită a lui James de către Russell se aseamănă cu o înțelegere de obicei greșită a unui pasaj la fel de celebru al lui Wittgenstein. Wittgenstein scrie: "Pentru un *mare* număr de cazuri – deși nu pentru toate – în care folosim cuvântul «înțeles», acesta poate fi definit astfel: înțelesul unui cuvânt este folosirea sa în cadrul limbajului "[4] Aici cei mai mulți comentatori pur și simplu ignoră expresia "deși nu pentru toate" și introduc, de asemenea, propria lor noțiune de "folosire" pentru ceea ce înțelegea Wittgenstein, sfârșind prin a spune că Wittgenstein a propus "teoria" că "înțelesul este folosire" – acesta este punctul în care orice posibilitate de a mai înțelege ce spune de fapt Wittgenstein se volatilizează. În același fel, Russell ignoră "pentru a vorbi pe scurt" și "în *aproape* orice mod" – indicații evidente pentru faptul că avem un enunț care exprimă o temă, și nu o încercare de a formula o definiție a lui "adevărat" – și, de asemenea, introduce propria sa noțiune de "expedient" pentru ceea ce înțelegea James, sfârșind prin a spune că James a propus teoria că "adevărat" înseamnă "care are efecte bune". Iar în acest punct orice posibilitate de a mai înțelege ce spune de fapt James se volatilizează.

Fapt este că filosofia lui James nu poate fi expusă *in nucce*[5], așa cum nu poate fi nici cea a lui Wittgenstein. Dar ceea ce urmează după enunțuri tematice precum cel tocmai citat[6], în textul lui James (și în celelalte scrieri ale sale) sunt discuții ale *tipurilor* importante de enunțuri. De exemplu, enunțuri despre Memorial Hall și alte obiecte perceptibile, enunțuri despre obiecte mai abstracte, precum elasticitatea arcului de la ceas, enunțuri din teoriile fizice contemporane, enunțuri matematice, enunțuri etice și enunțuri religioase. Reiese că diferitele tipuri de enunțuri corespund unor tipuri diferite de "caracter expedient". Nu există nici o sugestie potrivit căreia un enunț oarecare este adevărat dacă reprezintă un expedient în orice fel (chiar și "cu bătaie lungă"). De exemplu, viziunea atribuită adeseori lui James – că un enunț este adevărat dacă îi va face pe oameni să fie, în mod subiectiv, bucuroși să îl creadă – este în mod explicit respinsă de el[7]. În cazul enunțurilor "factuale" paradigmatice, inclusiv al celor științifice,

[4] **Cercetări filosofice**. § 43

[5] În original *in a nutshell* (n trad)

[6] Un alt enunț tematic celebru este "Adevărat este un nume pentru orice se dovedește a fi bun pe calea opiniei și de asemenea bun pentru anumite rațiuni ce pot fi indicate " (**Pragmatism**, p. 43) De observat că James nu spune "pentru *orice fel* de rațiuni". El va continua prin a preciza care anume sunt acele "anumite rațiuni ce pot fi indicate" Cu toate acestea, este adesea interpretat ca și când ar fi scris "pentru orice fel de rațiuni".

[7] **The Meaning of Truth**, p 272 (ediția citată la nota 3)

un gen de caracter expedient pe care James îl menționează în mod repetat este cel al utilității pentru predicție[8], în timp ce despre alte deziderate – conservarea doctrinelor trecute[9], simplitate[10] și coerență ("ceea ce se potrivește cel mai bine cu fiecare parte a vieții și se îmbină cu colectivitatea cerințelor experienței, fără a fi nimic omis"[11]) – spune că se aplică enunțurilor de toate tipurile. Afirmația lui Quine[12] că succesul în a satisface aceste deziderate în mod simultan e mai degrabă o chestiune de compromis, decât una reglementată prin reguli formale, este de asemenea o idee jamesiană[13].

O a doua critică a lui James – realizată uneori de către admiratorii săi, precum Morton White, ca și de către critici precum Mardin Gardner – este că James vorbește în realitate despre *confirmare* și nu despre adevăr. James ne oferă o descriere a *confirmării*, spun acești critici, și crede în mod eronat că ne oferă o descriere a adevărului. Criticii pretind de asemenea că problema oferirii unei descrieri satisfăcătoare a adevărului a fost rezolvată în acest secol prin opera marelui logician Alfred Tarski. Eu însumi cred[14] că, în ciuda măreței contribuții cu caracter tehnic a lui Tarski, opera sa nu explică *nimic* cu privire la noțiunea de adevăr, dar nu acesta este subiectul meu aici. În orice caz, James *nu* este vinovat de confuzia între confirmare și adevăr[15], deși e cert că el crede că există o strânsă legătură între acestea.

Legătura există datorită următoarelor motive. A spune că adevărul este "corespondență cu realitatea" nu este ceva fals, ci ceva *vid*, atâta timp cât nu se spune nimic despre ce anume este "corespondența". Dacă "corespondența" se presupune a fi în mod grăitor independentă de modurile în care confirmăm aserțiunile pe care le facem (astfel încât să se poată concepe ca ceea ce e adevărat să poată fi în mod grăitor *diferit* de ceea ce avem garanții să *luăm drept adevărat*,

---

[8] "Extraordinară bogăție de consecințe verificabile prin simțuri", **Pragmatism**, p 91

[9] "Păstrăm nealterat atât de mult din vechea noastră cunoaștere, atât de multe din vechile noastre prejudecăți și opinii,, pe cât putem", *ibid*, p 83

[10] "O nouă opinie trece drept "adevărată" doar în măsura în care ea recompensează dorința individului de a asimila ceea ce e nou în experiența sa la opiniile pe care le are în stoc", *ibid*, p 36

[11] Cf. "Două dogme ale empirismului", în Quine, **From a Logical Point of View**, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1953

[12] *Ibid*, p 44

[13] În plus, James insistă asupra faptului că "satisfacerea" subiectivă este irelevantă, dacă nu se întâmplă "să fim conduși în mod incidental la realitate", **The Meaning of Truth**, op. cit, p. 272. Această idee este, desigur, legată de realismul lui James discutat mai jos

[14] Vezi cap 4 din lucrarea mea, **Representation and Reality**, pentru o discuție critică a presupusei semnificații filosofice a operei lui Tarski

[15] James este conștient de această acuză, încercând să îi răspundă, *ibid*, p 274

nu doar în unele cazuri, ci în toate cazurile), atunci "corespondența" este una ocultă, iar presupusa noastră înțelegere a ei este de asemenea ocultă. Adevărul, crede James, trebuie să fie de așa fel încât să putem spune cum este posibil ca noi să înțelegem ce este. Și ca și Peirce, el identifică adesea adevărul cu "opinia finală", adică nu cu ceea ce este confirmat în prezent, cu cu ceea ce este "sortit" să fie confirmat, dacă investigația este continuată suficient de mult timp și într-un spirit falibilist și responsabil. Adevărul, scrie James într-un loc, este "soarta gândirii". Iar (în același loc) "singurul criteriu obiectiv al realității este caracterul ei coercitiv, pe termen lung, asupra gândirii"[16].

Aceasta este, desigur, o poziție extrem de problematică, deși diferite elemente ale sale continuă să fie reinventate și aprins discutate astăzi de către filosofi, unii dintre ei fără a-l menționa vreodată pe James. Aș vrea să scot în evidență faptul că aceste elemente – legătura dintre adevăr, asertabilitate garantată, credibilitate permanentă, acel ceva, dacă există, spre care trebuie să conveargă investigația, dacă este condusă în mod corect etc. – figurează astăzi în cărți și articole ale lui Putnam, Michael Dummett, Nelson Goodman, Richard Rorty și Bernard Williams, autori ce susțin poziții diferite și uneori chiar opuse asupra acestor teme, dar care iau toți în serios tocmai ideea asupra căreia a insistat James, anume că înțelegerea noțiunii de adevăr nu trebuie reprezentată pur și simplu ca un act mental misterios prin care ne punem în legătură cu o relație numită "corespondență", în mod complet independent față de practicile prin care *decidem* ce anume este și ce nu este adevărat.

Cu siguranță, respingerea acestui gen de realism metafizic nu ne cere să îi urmăm pe pragmatiști în a identifica adevărul cu ceea ce este (sau ceea ce ar fi) "verificat" pe termen lung. Spre deosebire de pragmatiști, eu nu cred că adevărul poate fi *definit* în termeni de verificare. (Cititorii care sunt interesați de cea mai recent abordare a mea a conceptului de adevăr o vor găsi în prezentată în prelegerile Dewey, "Sens, nonsens și simțurile. Cercetare asupra puterilor minții omenești[17]".) Sunt totuși de acord cu pragmatiștii că adevărul și verificarea nu sunt noțiuni pur și simplu independente, fără nici o legătură. A ști, de exemplu,

---

[16] Cf "Spencer's Definition of Mind as Correspondence", în James, **Essays in Philosophy**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p 21 Ar trebui să adaug că în acest eseu (din 1878), James ne lămurește că ceea ce este "sortit" să fie gândit nu este strict predeterminat Doctrina lui James potrivit căreia ar trebui să ne abținem să determinăm ce anume va deveni "coercitiv asupra gândirii" este în mod clar prezentă în acest eseu În **Pragmatism**, adevărul, în acest sens, devine mai degrabă o "noțiune regulativă", și nu ceva pe care suntem sigur că îl dobândim

[17] Acestea au fost publicate ca un număr din *Journal of Philosophy* în Septembrie 1994 Vezi în special a treia prelegere, "The Face of Cognition"

ce înseamnă să verifici că în fața ta se găsește un scaun implică să știi cum arată scaunele, la ce le folosim, și cum e să te așezi pe un scaun. Dar o persoană căreia îi lipsesc aceste abilități – căci acest gen de cunoaștere revine la posedarea unui set de abilități practice – nu va fi doar lipsită de abilitatea de a *confirma* afirmația "În fața mea se găsește un scaun", o asemenea persoană va fi lipsită chiar de conceptul de scaun, așa că îi va lipsi abilitatea să înțeleagă ce înseamnă, pentru propoziția "În fața mea se găsește un scaun", să fie *adevărată*.

Nu doresc să sugerez că pentru *fiecare* enunț se întâmplă ca a-l înțelege să necesite să știi cum să îl confirmi. Dar chiar dacă luăm un enunț pe care nu știm deloc cum să îl confirmăm ("Nu există viață inteligentă extraterestră", să zicem), fapt este că toate conceptele utilizate în el sunt concepte ce figurează în alte enunțuri mai simple pe care știm cum să le verificăm. Abilitatea noastră de a înțelege un asemenea enunț "neverificabil" nu este o abilitate *de sine stătătoare*. A înțelege ce este adevărul în oricare caz dat și a înțelege ce este confirmarea sunt abilități întrețesute, iar pragmatiștii au fost printre primii care au văzut acest lucru, chiar dacă (la fel ca orice filosof care formulează primul o intuiție) ei au formulat această idee într-un mod prea simplu. "Teoria adevărului" a lui James se poate să fi fost greșită, dar el cunoștea prea bine diferența dintre adevăr și confirmare, și nu le confunda, pur și simplu. Ceea ce credea el era că, întrucât afirmațiile noastre își capătă substanța din rolurile pe care le joacă în viețile noastre, o descriere a adevărului va câștiga substanță din descrierea însoțitoare a felului în care ajungem la adevăr. Cum spune el, "Dacă îți spun cum să ajungi la gară, nu îți prezint implicit și un *ce*, ființa și natura acelui edificiu?"[18]

traducere de Gheorghe Ștefanov

[18] Acesta este începutul răspunsului lui James la a șasea din cele șapte "înțelegeri greșite ale pragmatismului" - "*Sixth misunderstanding Pragmatism explains not what truth is, but only how it is arrived at* " Cf **The Meaning of Truth**, op cit , pp 274-275

Karl R. Popper - **Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței***

[...]

IV

E un fapt tulburător că până și un domeniu de gândire atât de abstract cum este epistemologia pură nu e atât de pur cum s-ar putea crede (și cum a crezut Aristotel), ideile sale putând fi în mare măsură motivate și inconștient inspirate de speranțe politice și de visuri utopice. Faptul acesta trebuie să dea de gândit epistemologului. Ce poate face el în această situație? În calitate de epistemolog mă preocupă un singur lucru: să descopăr adevărul în problemele epistemologiei, fie că acest adevăr se potrivește sau nu cu ideile mele politice. Dar nu mă pândește oare primejdia ca, în mod inconștient, să fiu influențat de speranțele și crezurile mele politice?

Se întâmplă ca eu să fiu nu numai un empirist și un raționalist de un anumit fel, ci și un liberal (în sensul ce se dă în Anglia acestui termen); dar, tocmai pentru că sunt un liberal, simt că puține lucruri sunt mai importante pentru un liberal decât să supună diversele teorii ale liberalismului unei exigente examinări critice.

Pe când întreprindeam un asemenea examen critic, am descoperit rolul pe care-l joacă anumite teorii epistemologice în dezvoltarea ideilor liberale; în particular, rolul jucat în această privință de diferitele forme ale optimismului epistemologic. Și am ajuns la concluzia că, în calitate de epistemolog, trebuie să resping aceste teorii epistemologice ca fiind de nesusținut. Experiența mea în această privință poate să ilustreze ideea că visurile și speranțele noastre nu trebuie neapărat să predetermine rezultatele noastre și că, în căutarea adevărului, poate

* *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, în K. R Popper, **Conjectures and Refutations**, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1972 (1963). Pt traducerea prezentă vezi Mircea Flonta (ed.), **Filosoful - Rege?**, Humanitas, București, 1992, pp 111-115, 127-130.

că e cel mai bine să începem prin a critica convingerile noastre cele mai îndrăgite. Unora acest mod de a proceda ar putea să li se pară fără noimă. Nu însă celor care doresc să afle adevărul și care nu se tem de el.

V

Examinând epistemologia optimistă inerentă anumitor idei ale liberalismului, am găsit un mănunchi de doctrine care, deși adesea acceptate implicit, n-au fost, după câte știu, discutate explicit sau măcar remarcate de filosofi sau de istorici. Cea mai fundamentală dintre ele este una pe care am menționat-o deja: doctrina că adevărul e manifest. Iar cea mai stranie este teoria conspirațională a ignoranței, o curioasă excrescență a doctrinei că adevărul e manifest.

Prin doctrina că adevărul e manifest am în vedere, după cum vă amintiți, viziunea optimistă că adevărul, dacă ni se prezintă în nuditatea lui, poate fi întotdeauna recunoscut drept adevăr. Așadar, adevărul, dacă nu se dezvăluie singur, e de ajuns să fie dezvăluit sau descoperit. Odată făcut acest lucru, orice dezbatere devine de prisos. Ochii ne-au fost hărăziți spre a vedea adevărul, iar "lumina naturală" a rațiunii, spre a ni-l face vizibil.

Această doctrină ocupă un loc central atât la Descartes, cât și la Bacon. Descartes își întemeia epistemologia sa optimistă pe importanta teorie a ceea ce el numea *veracitas dei*. Ceea ce ne apare în mod clar și distinct ca fiind adevărat nu poate să nu fie adevărat; altminteri ar însemna că Dumnezeu ne înșeală. Astfel, în virtutea veracității lui Dumnezeu, adevărul e cu necesitate manifest.

La Bacon întâlnim o doctrină similară, pe care am putea-o numi doctrina despre *veracitas naturae*. Natura e o carte deschisă. Cine o citește cu un spirit neîntinat n-are cum să greșească. Eroarea nu se poate datora decât prejudecăților ce otrăvesc spiritul.

Din această din urmă remarcă se vede că doctrina adevărului manifest face necesară explicarea falsității. Cunoașterea, stăpânirea adevărului nu necesită nici o explicație. Cum se poate întâmpla însă, dacă adevărul e manifest, să cădem vreodată în eroare? Răspunsul e: propriul nostru refuz vinovat de a vedea adevărul manifest; sau pentru că în mintea noastră sălășluiesc prejudecăți sădite în ea de educație și de tradiție ori de alte influențe nefaste ce ne-au pervertit spiritul care la început a fost pur și inocent. Ignoranța se poate datora unor puteri ce conspiră spre a ne ține în neștiință, spre a ne otrăvi mintea umplând-o cu falsuri și spre a ne închide ochii, că să nu putem vedea adevărul manifest. Asemenea prejudecăți și asemenea puteri sunt deci surse ale ignoranței.

Teoria conspiraționistă a ignoranței e destul de bine cunoscută în forma ei marxistă, anume în ideea că presa capitalistă denaturează și înăbușă adevărul,

umplând mințile muncitorilor cu ideologii false. Un loc de frunte printre aceste ideologii false îl ocupă, firește, doctrinele religioase. E surprinzător să constați cât de neoriginală este această teorie marxistă. Figura preotului hain și șarlatan care ține poporul în bezna ignoranței era un poncif al secolului al optsprezecelea și, mă tem, una dintre sursele de inspirație ale liberalismului. Originile teoriei pot fi căutate și mai adânc în trecut, în ideea protestantă a conspirației Bisericii Romane, ca și în credințele acelor disidenți care aveau vederi asemănătoare în privința bisericii oficiale. (Într-o altă lucrare a mea, **Societatea deschisă**, am urmărit preistoria acestei credințe până la Critias, unchiul lui Platon; vezi cap. 8, secțiunea II.) Această bizară credință într-o conspirație este consecința aproape inevitabilă a credinței că adevărul că adevărul, și deci și binele, se impun fără greș, cu condiția doar de a se oferi adevărului prilejul de a se arăta. ("Să fie o luptă dreaptă între adevăr și falsitate; cine a văzut vreodată ca adevărul să fie biruit într-o întrecere liberă și deschisă?" *Areopagitica*). Așa se face că, atunci când adevărul lui Milton a fost înfrânt, s-a tras inevitabil concluzia că întrecerea n-a fost liberă și deschisă: dacă adevărul manifest nu se impune, înseamnă că a fost înăbușit cu premeditare. Se poate vedea de aici că o atitudine de toleranță bazată pe o credință optimistă în victoria adevărului poate fi ușor zdruncinată. (Vezi J. N. Watkins despre Milton în *The Listener*, 22 ianuarie 1959.) Pentru că ea se poate metamorfoza într-o teorie conspirațională anevoie de împăcat cu o atitudine de toleranță.

Nu susțin că această teorie a conspirației n-a avut niciodată vreun dram de adevăr în ea. Dar în esență ea a fost un mit, așa cum a fost un mit și teoria adevărului manifest, din care ea s-a dezvoltat.

Pentru că adevărul simplu este că deseori la adevăr se ajunge greu și că, odată găsit, el poate fi pierdut din nou. Credințele eronate au câteodată o uimitoare putere de supraviețuire, putând dăinui mii de ani, în pofida experienței, cu sau fără ajutorul vreunei conspirații. Istoria științei, și îndeosebi a medicinei, ne poate oferi în acest sens multe exemple grăitoare. Un bun exemplu este însăși teoria generală a conspirației. Am în vedere ideea eronată că, ori de câte ori se întâmplă ceva rău, trebuie să fie la mijloc reaua voință sau o putere funestă. Sub diverse forme, această idee a supraviețuit până în zilele noastre.

Așadar, epistemologia optimistă a lui Bacon și cea a lui Descartes nu pot fi adevărate. Și totuși poate că lucrul cel mai straniu în toată această poveste e că această epistemologie greșită a fost principalul inspirator al unei revoluții intelectuale și morale fără egal în istorie. Ea i-a încurajat pe oameni să gândească cu propriul lor cap. Le-a insuflat speranța că prin cunoaștere se pot elibera și pot elibera și pe alții de robie și suferință. Ea a făcut posibilă știința modernă. Ea a devenit baza luptei împotriva cenzurii și împotriva suprimării liberei cugetări. Ea a devenit baza conștiinței non-conformiste, a individualismului și a unui nou sentiment al demnității umane; a revendicării învățământului generalizat și a

unei noi aspirații spre o societate liberă. Ea i-a făcut pe oameni să se simtă răspunzători pentru ei înșiși și pentru alții și dornici să amelioreze nu numai propria lor condiție, ci și pe cea a semenilor lor. E un exemplu de idee proastă ce a inspirat multe idei bune.

VI

Această epistemologie falsă a dus și la rezultate dezastruoase. Teoria că adevărul e manifest, că oricine îl poate vedea, cu condiția doar de a dori să îl vadă, este baza fanatismelor aproape de toate felurile. Pentru că numai ticăloșia cea mai josnică poate refuza să vadă adevărul manifest: numai cei care au motive să se teamă de adevăr conspiră la înăbușirea lui.

Dar teoria că adevărul e manifest nu numai că naște fanatici - oameni stăpâniți de convingerea că toți cei care nu văd adevărul manifest sunt cu siguranță posedați de diavol -, ci poate să ducă, deși, eventual, mai puțin direct decât o epistemologie pesimistă, la autoritarism. Și asta pentru simplul fapt că, de regulă, adevărul nu e manifest. Pretinsul adevăr are de aceea permanent nevoie nu numai de interpretare și afirmare, ci și de reinterpretare și reafirmare. Se cere să existe o autoritate care să declare și să statornicească, aproape zi de zi, în ce constă adevărul manifest, și ea poate ajunge să facă lucrul acesta în mod arbitrar și cinic. Iar mulți epistemologi dezamăgiți vor întoarce spatele optimismului lor de până atunci și vor edifica o splendidă teorie autoritară pe ideea unei epistemologii pesimiste. Mie unul mi se pare că Platon, cel mai mare epistemolog din toate timpurile, exemplifică această evoluție tragică.

[...]

XIII

Despre sistemele tradiționale de epistemologie s-ar putea spune că rezultă din răspunsuri afirmative sau negative la întrebarea privind sursele cunoașterii noastre. *Ele niciodată nu pun la îndoială aceste întrebări și nu le contestă legitimitatea*; întrebările sunt considerate ca absolut firești și nimeni nu pare să vadă ceva rău în ele.

Lucrul e cât se poate de interesant, pentru că aceste întrebări sunt pătrunse în mod vădit de un spirit autoritar. Ele pot fi comparate cu întrebarea tradițională din teoria politică: "Cine trebuie să guverneze?", întrebare care reclamă un răspuns autoritar de felul "cei mai buni" sau "cei mai înțelepți", sau "poporul", sau "majoritatea". (În treacăt fie spus, ea sugerează alternative stupide de felul "Cine trebuie să ne conducă: capitaliștii sau muncitorii?", avându-și analogul în "Care este sursa ultimă a cunoașterii: intelectul sau simțurile?") Această întrebare politică este greșit pusă și răspunsurile la care conduce sunt paradoxale (așa

cum am încercat să arăt în cartea **Societatea deschisă**, cap. 7). Ea trebuie înlocuită cu o întrebare total diferită, cu întrebarea *"Cum putem organiza instituțiile noastre politice în așa fel încât conducătorii răi sau incompetenți* (pe care trebuie să încercăm să-i împiedicăm să vină la cârmă, dar se prea poate totuși să nu izbutim) *să nu poată dăuna prea mult?"* Cred că numai schimbând întrebarea noastră în acest fel putem spera să avansăm spre o teorie rezonabilă a instituțiilor politice.

Întrebarea privind sursele cunoașterii noastre poate fi înlocuită într-un mod asemănător. Ea a fost totdeauna formulată în genul: "Care sunt cele mai bune surse ala cunoașterii noastre - cele demne de crezare, care nu ne vor conduce la eroare și cărora putem și trebuie să ne adresăm, în caz de îndoială, ca unei supreme curți de apel?" Eu propun ca, în loc de a pune o asemenea întrebare, să admitem că atari surse ideale de cunoaștere nu există - întocmai cum nu există nici conducători ideali - și că *oricare* din "surse" ne poate conduce uneori la erori. Propun, așadar, să înlocuim întrebarea privind sursele cunoașterii noastre printr-o întrebare total diferită: *"Cum putem oare spera să detectăm și să eliminăm eroarea?"*

Întrebarea privind sursele cunoașterii noastre, asemeni atâtor altor întrebări autoritare, este una *genetică*. Ea vrea să descopere originea cunoașterii noastre, pornind de la convingerea că aceasta se poate legitima prin obârșia ei. Noblețea cunoașterii rasial pure, a cunoașterii neîntinate, a cunoașterii ce derivă de la autoritatea supremă, dacă e posibil de la Dumnezeu: acestea sunt ideile metafizice (adesea inconștiente) ce formează fundamentul întrebării privind sursele cunoașterii. Întrebarea mea modificată: "Cum putem spera să detectăm eroarea?" derivă, am putea spune, din concepția că asemenea surse pure, neîntinate și certe nu există, și că întrebările privind originea sau puritatea nu trebuie confundate cu întrebările privind validitatea și, respectiv, adevărul. S-ar putea afirma că această concepție urcă până la Xenofan. Acest filosof a înțeles caracterul ipotetic al cunoașterii noastre, faptul că ea are statut de opinie - de *doxa* și nu de *episteme* - după cum se vede din versurile sale (DK, B, 18 și 34)[1]:

"Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci cu vremea, căutând, izbutesc să găsească ce-i mai bun.

---

[1] Redăm aici fragmenetele din Xenofan după **Filosofia greacă până la Platon**, vol I, partea a 2-a, Ed Științifică și Enciclopedică, 1979, pp. 197, 199. Având în vedere felul în care sunt valorificate aici de către Popper aceste fragmente, trebuie să menționăm că există anumite deosebiri semnificative între această traducere românească (R) și cea engleză (E) din care citează Popper. Astfel, unde în R avem "să găsească ce-i mai bun", în E figurează cuvintele "know things better" (să cunoască lucrurile mai bine); în loc de "să spună un lucru cu noimă" din R, avem în E "to utter the final truth" (să rostească adevărul ultim); în fine, pentru "tuturor le e dată părerea" din R avem în E "all is but a woven web of guesses" (totul nu-i decât o urzeală de presupuneri) (N t)

Cât privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate câte sunt aci pomenite, căci și de s-ar întâmpla cuiva - mai bine decât oricui - să spună un lucru cu noimă încă de știut nu l-ar ști; căci tuturor le e dată părerea."

Cu toate acestea, întrebarea tradițională privind sursele autoritare ale cunoașterii este repetată încă și astăzi - foarte frecvent de către pozitiviști și de către alți filosofi care se consideră pe sine răzvrătiți împotriva autorității.

Răspunsul adecvat la întrebarea mea "Cum putem spera să detectăm și să eliminăm eroarea?" este, cred, următorul: "*Criticând* teoriile sau conjecturile altora și criticând propriile noastre teorii sau conjecturi". (Acest din urmă lucru, deși cât se poate de dezirabil, nu este totuși indispensabil; căci dacă nu criticăm noi înșine propriile noastre teorii, se pot găsi alții care s-o facă.) Răspunsul acesta rezumă o poziție care propun să fie numită "raționalism critic". Este un punct de vedere, o atitudine și o tradiție pe care le datorăm grecilor. Raționalismul critic diferă foarte mult de "raționalismul" sau "intelectualismul" lui Descartes și al școlii sale și diferă foarte mult chiar și de epistemologia lui Kant. Totuși, în domeniul eticii, al cunoașterii morale, Kant s-a apropiat de acest punct de vedere cu al său *principiu al autonomiei*. Principiul acesta exprimă ideea că nu trebuie să acceptăm ca fundament al eticii porunca unei autorități, fie ea oricât de înaltă. Căci ori de câte ori ne aflăm în fața unei porunci date de o autoritate, noi suntem cei ce trebuie să judecăm, să judecăm critic, dacă este moral sau imoral să ne conformăm. S-ar putea ca autoritatea să dispună de puterea necesară pentru a impune poruncile sale și noi să fim neputincioși de a ne opune ei. Dar dacă avem puterea fizică de a alege, atunci responsabilitatea ultimă e a noastră. Noi suntem cei ce decidem critic dacă să ne conformăm sau nu unei porunci; dacă să ne supunem unei autorități.

Kant a transpus în mod cutezător această idee pe tărâmul religiei: "oricare ar fi modul în care Divinitatea ți se face cunoscută, și chiar ... dacă Ea însăși ți s-ar revela, tu ești ... cel ce trebuie să judeci dacă ți-e îngăduit să crezi în ea și să i te închini"[2].

Având în vedere această aserțiune îndrăzneață a lui Kant, pare ciudat că el n-a adoptat și în filosofia științei aceeași atitudine de raționalism critic, de căutare critică a erorii. Sunt sigur că ceea ce l-a împiedicat să procedeze așa a fost numai faptul de a fi acceptat autoritatea cosmologiei lui Newton, acceptare datorată succesului aproape incredibil al acestea în a rezista celor mai severe teste. Dacă interpretarea dată de mine aici lui Kant este corectă, atunci

[2] Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, ed a 2-a (1794), cap IV, partea a II-a, § 1, nota 1

raționalismul critic (și, de asemenea, empirismul critic) pentru care pledez nu face decât să desăvârșească filosofia critică a lui Kant. Iar această desăvârșire a făcut-o posibilă Einstein, susținând că teoria lui Newton se poate dovedi falsă în pofida copleșitorului ei succes.

Răspunsul meu la întrebările: "De unde știi? Care este sursa sau baza aserțiunii tale? Ce observații te-au condus la ea?" ar suna deci astfel: "*Nu* știu: aserțiunea mea e o simplă conjectură. N-are importanță din ce sursă sau din ce surse provine - există multe surse posibile și s-ar putea să nu fiu conștient nici de jumătate din ele; iar originile sau genealogiile, oricum, n-au mult de-a face cu adevărul. Dacă vă interesează însă problema pe care eu am încercat să o rezolv prin aserțiunea mea conjecturală, mă puteți ajuta criticând-o cât mai sever cu putință; iar dacă puteți concepe un test experimental despre care credeți că ar putea să infirme aserțiunea mea, am să vă ajut eu însumi bucuros, și cu toate puterile mele, s-o infirmați."

Strict vorbind, răspunsul acesta[3] se aplică numai dacă e în joc o aserțiune științifică, și nu una istorică. În cazul când conjectura mea ar fi una istorică, sursele (dar nu în sensul de "surse ultime") ar conta, desigur, în discuția critică asupra validității ei. În esență, totuși, după cum am văzut, răspunsul meu ar fi același.

[...]

traducere de Dragan Stoianovici

[3] Acest răspuns și aproape întreg conținutul secțiunii XV de aici sunt preluate, cu mici modificări, dintr-un articol pe care l-am publicat pentru prima dată în *The Indian Journal of Philosophy*, 1, nr 1, 1959

J. W. N. Watkins - **Teoria cunoașterii și politica***

Semnificația logică a analizelor filosofice pentru problemele politice este contestată de mulți, chiar dacă nu de toți filosofii de orientare analitică în viață. Anthony Quinton afirma că principiile filosofice și politice par a fi "cu totul eterogene". "Cred - și exprim prin aceasta părerea multor filosofi contemporani - că nu există o legătură logică între teorii filosofice și situări morale."[1] Quinton admite totuși că opiniile filosofice pot să aibă o anumită afinitate psihologică cu situări politice, deși această concesie este anulată în cea mai mare parte prin argumentul său fundamental în favoarea autonomiei politicii. Acest argument este că gânditorii care sunt în mare măsură de acord în vederile lor filosofice se deosebesc considerabil în opiniile lor politice și viceversa. Consider acest argument drept foarte slab, căci teze logice nu pot fi probate prin considerații istorice sumare. Divergențele dintre opiniile politice ale acestor gânditori pot fi explicate prin mici deosebiri în premisele lor filosofice, prin deosebiri mai mari în premisele lor nefilosofice sau, pur și simplu, printr-o incapacitate de a identifica unele din implicațiile premiselor lor. Dar contribuția lui Quinton cuprinde în afară de aceasta presupunerea mult mai interesantă că ideea irelevanței filosofiei pentru politică ar fi cuprinsă în însuși conceptul filosofiei analitice. Dacă enunțurile unui filosof analist se referă doar la chestiuni lingvistice sau sunt analitice, dacă el, ca filosof, nu poate formula afirmații cu conținut factual, atunci enunțurile sale de al doilea nivel vor fi la fel de indiferente față de exprimările corect construite de la primul nivel, fie că ele au caracter politic, fie că nu. Marele interes al tezei lui Quinton decurge, după părerea mea, nu numai din iscusința cu care a apărat-o, ci și din faptul că el nu a prezentat prin aceasta o teză excentrică de croială proprie, ci a explicitat ceea ce era cuprins implicit într-o influentă mișcare filosofică.

---

* J W N Watkins, "Theory of Knowledge and Politics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londra, 1958. Pt. traducerea prezentă vezi Mircea Flonta (ed.), **Filosoful - Rege?**, Humanitas, București, 1992, pp 136-137, 140-146

[1] A Quinton, "Philosophy and Belief", în *The Twentieth Century*, iunie 1955, p 500

Voi încerca să combat această idee a independenței reprezentărilor filosofice și politice, o idee care poate fi urmărită cel puțin până la Hume[2], printr-o analiză a implicațiilor politice problematice pe care le conține descrierea empiristă dată de Hume genezei cunoașterii noastre despre fapte. Într-o prelegere publicată în 1947, cu titlul *Filosofie și politică*, Bertrand Russell afirma că o concepție empiristă asupra cunoașterii cuprinde implicații politice. Cu aceasta sunt de acord. Dar în timp ce el susținea că empirismul este "singura filosofie care oferă o legitimare teoretică a democrației, în spiritul ei", eu voi susține punctul de vedere că empirismul formulat de Hume implică în orice caz o condamnare teoretică a acelui fel de democrație pe care îl preferăm noi în Occident.

[...]

Democrație și deosebiri de opinii

Aprecierea deosebirilor de opinii cu care se confruntă orice om care acționează într-un cadrul politic democratic, și cu aceasta și aprecierea greșelii implicate în existența deosebirilor de opinii, este în vădită contradicție cu aprecierea greșelilor și a deosebirilor de opinii generate de acestea de către un empirist de tip humean.

În acest paragraf tratez relația dintre instituții democratice și deosebirea de opinii, iar în cel următor cea dintre empirismul clasic și eroare.

Se acceptă în general că o democrație parlamentară nu poate supraviețui fără un înalt grad de consens între membrii ei. În cuvintele lordului Balfour: "Este evident că întregul nostru mecanism politic implică o colectivitate care este atât de unită încât își poate permite să poarte controverse"[3]. După părerea mea, o democrație nu poate să supraviețuiască fără un nivel înalt al deosebirilor de opinii. Admit că teoria mea nu este tocmai contrariul celei a lordului Balfour, căci după părerea mea un consens exagerat nu este compatibil într-un mod cvasilogic cu democrația, în timp ce el crede că o deosebire de opinii exagerată este din punct de vedere cauzal incompatibilă cu democrația. Această perspectivă cauzală presupune un proces prin care conflictul moral și intelectual este transpus și extins într-un conflict politic și constituțional. Procesul se produce cu cea mai mare probabilitate acolo unde deosebirea de opinii conduce la *suspiciune*. De exemplu, este greu, dacă nu imposibil, să continui un joc dacă fiecare parte o

---

[2] Vezi D Hume, **Cercetare asupra intelectului omenesc**, București, Editura științifică și enciclopedică, 1987, pp. 209-210 (N t.).

[3] Introducere la **Constituția engleză** de Walter Bagehot, Oxford University Press, p XXIV

bănuiește pe cealaltă de înșelătorie. Dacă într-o democrație parlamentară partidele politice încep în mod serios să pună la îndoială lealitatea față de constituție a celorlalte, atunci suprimarea ordinii democratice este iminentă, chiar dacă năzuința ambelor partide ar fi îndreptată spre menținerea ei. Căci fiecare partid este pus în fața alternativei, fie de a permite adversarilor săi subminarea și nimicirea ordinii democratice, fie de a preveni această evoluție prin utilizarea unor metode nedemocratice. Fiecărui partid trebuie să-i fie clar că alegerea oricăreia dintre aceste căi ar atrage după sine vătămarea celor mai înalte valori.

Trebuie însă oare ca o deosebire serioasă de opinii să atragă după sine o suspiciune reciprocă? Nu cred aceasta, dar recunosc că există temeiuri convingătoare pentru o asemenea presupunere. Dacă opiniile noastre asupra unei probleme morale însemnate se deosebesc considerabil, nu ne vom atribui oare reciproc, în mod tacit, unul altuia o poziție imorală? Și vom avea oare încredere în cineva dacă vom considera poziția sa drept imorală? După aprecierea mea, greutatea de a avea încredere în cel care are păreri radical diferite de ale mele este o consecință, chiar dacă o consecință indirectă, a teoriei empiriste a cunoașterii a lui Hume. Dacă analiza mea este corectă, rezultă că empirismul lui Hume justifică acea corelație stabilită de lordul Balfour între diferențele accentuate de opinii și prăbușirea instituțiilor democratice prin aceea că intercalează un al treilea factor, anume suspiciunea, care funcționează ca un misit între cele două.

Oamenii între care există puternice deosebiri de păreri pot, după părerea mea, cu toate acestea să-și acorde reciproc încredere și chiar să fie legați prin relații de prietenie, atât timp cât fiecare recunoaște la celălalt disponibilitatea de a admite posibilitatea unei greșeli. Cred că o democrație poate să supraviețuiască unor deosebiri de opinii foarte mari, de exemplu, democrația engleză în timpul crizei Suezului, atât timp cât partidele nu pun la îndoială lealitatea adversarului față de ordinea constituțională. Concepția empiristă despre geneza cunoașterii, o concepție care a fost susținută de Bacon, Locke, Hume, Condorcet și Mill, mi se pare neplauzibilă. Dar înainte de a examina mai îndeaproape aceste lucruri voi încerca să-mi întemeiez afirmația că deosebirile de opinii sunt pentru o democrație nu numai sănătoase, ci și necesare.

Nimeni nu va tăgădui că instituțiile noastre parlamentare, ca și tribunalele de care sunt ele inspirate, reprezintă scena unor controverse aproape continui, care sunt adesea monotone, uneori prietenești, uneori aspre și rareori concludente. Asemenea deosebiri nu *trebuie* să dureze, și în orice caz este posibil ca ele să dispară într-o bună zi. Sunt însă convins că, odată cu dispariția lor, instituțiile noastre democratice a pieri de asemenea, tot așa cum ar pieri cricketul dacă dorința de a ataca și de a marca goluri ar dispărea. C. K. Grant a consacrat

expresia "implicație pragmatică" pentru a desemna un enunț care, deși nu poate fi indus sau dedus din descrierea unei anumite acțiuni, trebuie să fie totuși adevărat sau cel puțin considerat adevărat de cel care îl utilizează, dacă acțiunea nu va fi lipsită de sens sau absurdă. Această idee însemnată și cu bătaie lungă poate, cred, să fie extinsă asupra instituțiilor sociale. Un joc de cricket fără motivația de a ataca și a marca goluri ar fi lipsit de sens sau absurd (în afară de cazul în care ar fi un joc trucat, de exemplu pentru o scenă de film). După părerea mea, deosebirile de opinii sunt implicate sau presupuse pragmatic de instituțiile democratice: fără unele, celelalte ar fi fără sens sau absurde.

Pentru a susține această afirmație, voi cerceta mai întâi felul în care sunt presupuse deosebirile de opinii într-un tribunal englez; căci din punctul meu de vedere actual există o analogie puternică și neîndoielnică între practicile noastre judiciare și cele parlamentare.

Cum știe fiecare, procedurile în tribunalele engleze sunt "acuzatoare" și nu "inchizitoriale". Cât privește problema consensului sau a deosebirilor de opinii, implicațiile pragmatice ale acestor două feluri de procese sunt foarte diferite. O inchiziție nu implică o deosebire de opinii. Dimpotrivă, țelul inchiziției este obținerea adevărului. În acest scop acuzatorul, judecătorul și chiar acuzatul trebuie să coopereze. Ca și o comisie regală cu o compoziție eterogenă, un tribunal inchizițional trebuie să învingă îndoielile la care sunt expuși cu deosebire unii din membrii săi pentru a ajunge la o sentință unanimă.

Este un fapt logic că nici o descriere a unui domeniu spațial și temporal nu poate fi vreodată completă. Procedura unei inchiziții, care nu are un alt țel mai precis decât de "a afla ce s-a întâmplat", nu va putea să aibă o încheiere naturală. Seria descoperirilor mereu noi nu va găsi vreodată un sfârșit. La fel ca și tratamentul psihanalitic, ea poate doar să fie "întreruptă". Se întâmplă adesea ca o inchiziție, care pare să evite această primejdie prin limitarea la un anumit țel, anume de a afla dacă un anumit fapt, ca, de exemplu, trădarea, s-a produs într-o anumită situație, să se vadă amenințată într-un alt fel de primejdia unei cercetări fără de sfârșit. Mă gândesc îndeosebi la acele cazuri tipice în care inchiziția nu încearcă să dovedească fapte evidente, ci cinstea sau necinstea persoanei al cărei trecut este cercetat. Primejdia ascunsă ia naștere aici prin faptul că relațiile dintre materialul documentar și cinste, respectiv materialul documentar și necinste, sunt foarte diferite. De pildă, din faptul că materialul care indică existența unor contradicții evidente între afirmațiile și acțiunile unui om poate să arate destul de concludent necinstea sa, se poate trage ușor concluzia că materialul documentar poate să probeze și cinstea unui om. De fapt, o mulțime cât de mare de material documentar nu poate garanta cinstea. Dacă în mintea unei femei s-a înrădăcinat o dată bănuiala că soțul ei nu o mai iubește cu adevărat, aceasta nu mai poate fi înlăturată nici de cele mai sincere gesturi de dragoste. Faptul că raportul asupra unui suspect cuprinde numai activități anticomuniste

este fără însemnătate pentru Comitetul pentru activități antiamericane, căci pentru oricine este clar că agenții comuniști pot acționa ca anticomuniști. Nu se poate decide prin nici o metodă empirică dacă o comportare este firească și sinceră sau este o imitare abilă a unei comportări firești și sincere. Nici un manager de bancă nu va acorda vreodată un împrumut dacă singurul temei al faptului că clientul său pare solid din punct de vedere financiar ar fi faptul negativ că el nu s-a dovedit a fi lipsit de soliditate din punct de vedere financiar. Acest fel de siguranță negativă este însă cea mai înaltă treaptă pe care o putem atinge când facem ceva de felul a ceea ce trebuie să facem în viața de fiecare zi, adică să avem încredere în cinstea altor oameni.

O inchiziție privitoare la lealitatea religioasă sau fidelitatea politică a unui om bănuit de erezie poate să fie confruntată cu acea căutare neîncetată, cu o masă în continuă creștere de material documentar inerent neconcludent, în timp ce adevărata pradă se sustrage continuu. Dacă facem abstracție de presupuneri plauzibile, există doar o persoană care posedă o cunoaștere precisă a ceea ce dorește să cerceteze inchiziția, și anume acuzatul însuși.

Indiciile se corelează într-o presiune aproape irezistibilă într-o anumită direcție. O inchiziție este o strădanie cooperativă pentru a atinge în consens adevărul. Dar ea va tatona fără sfârșit în întuneric până când acuzatul va aduce procesul la o încheiere oarecum naturală prin mărturisirea adevărului. (Totuși, o mărturisire nu duce chestiunea în mod necesar la o încheiere naturală, căci credibilitatea ei poate fi pusă în discuție din nou ș.a.m.d.)

Consensul este de aceea un țel al inchiziției judiciare care este adesea atins. Într-un proces "acuzator", consensul nu numai că nu este țelul, dar existența lui ar face ca dezbaterea să fie fără sens sau absurdă. Un asemenea țel și o asemenea conducere a dezbaterilor s-ar "interzice reciproc", pentru a utiliza o altă formulare a lui Grant. Într-un proces acuzator nu este de datoria judecătorului să afle ce s-a întâmplat. Datoria lui este mai degrabă să asculte acuzarea și apărarea și apoi să decidă sau să explice juraților pe ce bază trebuie să fie luată decizia și dacă acuzarea și-a înfățișat și întemeiat cauza în mod convingător. El poate să decidă împotriva acuzării, deoarece aceasta nu și-a întemeiat cauza în mod satisfăcător, chiar dacă personal este convins că învinuirile acuzării sunt pe deplin adevărate. Pentru ca un proces acuzator, este esențial să aibă loc două argumentări opuse una alteia. Într-o procedură juridică serioasă acuzatului nu i se va cere niciodată să-și recunoască vina. Un asemenea consens ar însemna o frustrare. El nu se obține nici la încheierea dezbaterilor[4]. Acuzatul își va susține până la sfârșit nevinovăția. Spre deosebire de procesele inchizitoriale, care

[4] În mod firesc jurul trebuie să realizeze consensul, dar aceasta trebuie să garanteze că acuzatul va fi declarat nevinovat dacă pledoaria acuzării, cât ar părea ea de adevărată, nu a convins pe deplin pe fiecare jurat.

amenință adesea să devieze fără nici o îngrădire, între două puncte de vedere opuse se poate decide într-un interval de timp relativ scurt. Nu există necesitatea unei mărturisiri pentru a duce cauza până la capăt.

Parlamentul are, ca și un tribunal acuzator, două părți între care stă un demnitar nepărtinitor. Parlamentul este un loc în care se argumentează aproape continuu pentru și împotriva cauzei guvernului. În afară de aceasta, există și ceva de felul juriului în forma electoratului. Chiar dacă ia naștere, un timp, o unitate, așa cum este cazul în vreme de război, dispoziția parlamentului de a pune guvernul pe banca acuzării și de a-l sili să-și apere politica se va impune din nou. Putem auzi uneori plângerea că singura deosebire perceptibilă dintre marile partide politice în anumite democrații ar sta în aceea că unul este înăuntru (*in*), iar celălalt în afară (*out*). Tot așa de bine s-ar putea spune că singura deosebire perceptibilă între doi avocați prieteni, care susțin concepții asemănătoare, stă în aceea că unul îl reprezintă pe reclamant, iar celălalt pe învinuit, ca și cum aceasta ar fi o deosebire lipsită de însemnătate. Presupunând că ambii avocați ar considera drept datoria lor să nu epuizeze toate posibilitățile de a pleda cauza clienților lor, ci să argumenteze fără prejudecăți în favoarea adevărului pe care îl recunosc, și presupunând că vederile lor asupra acestui caz ar fi convergente, nimeni nu i-ar supune unui interogatoriu luat în contradictoriu. Ei ar realiza un fel de dominație inertă în sala tribunalului, în fața căreia clienții lor ar fi lipsiți de apărare.

Lipsa deosebirilor de opinii dintre partide ar rămâne fără însemnătate atât timp cât cei "din afară" ar socoti că sarcina lor este să controleze și să provoace politica celor "dinăuntru". Dacă partidele s-ar decide însă să renunțe la această unică deosebire, dacă s-ar contopi într-un singur partid caracterizat printr-un consens deplin, atunci democrația parlamentară și-ar da sufletul. Democrația parlamentară implică dezacord, argumente ce se contrazic și puncte de vedere opuse. Idealul unanimității trebuie să-i apară unui adevărat democrat ca ceva fatal.

Am susținut concepția că democrația presupune deosebirea de opinii *fără* suspiciune. Prin aceasta teza mea nu se deosebește de cea susținută de Mill în scrierea sa **Libertatea**. Dar Mill își întemeiază pledoaria sa pentru dezacord și deosebiri de opinii pe o etică utilitaristă, în spatele căreia se ascunde o teorie empiristă a cunoașterii. Voi încerca acum să arăt că o asemenea concepție empiristă asupra dezvoltării convingerilor duce la concluzia că nu pot să existe deosebiri serioase de vederi fără suspiciune.

[...]

traducere de Mircea Flonta

TEORIA CUNOAȘTERII – BIBLIOGRAFIE

(A) BIBLIOGRAFIE GENERALĂ. MANUALE, MONOGRAFII, ANTOLOGII, DICȚIONARE

(1) Ayer, A J., **The Problem of Knowledge**, Penguin Books, Harmondsworth, 1956.

(2) Bieri, P., **Analitische Philosophie der Erkenntnis**, Athenaum Verlag, Frankfurt am Main, 1987

(3) BonJour, L., **The Structure of Empirical Knowledge**, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985

(4) Chisholm, Roderick M , **Theory of Knowledge**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966; ed a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989

(5) Dancy, J., **Introduction to Contemporary Epistemology**, Blackwell, 1985

(6) Dancy, J. & Sosa, E. (editori), **A Companion to Epistemology**, ed. a doua, Cambridge, Blackwell, 1996.

(7) Flonta, M , **Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii**, Ed All, București, 1993

(8) Goldman, A. H., **Empirical Knowledge**, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1988.

(9) Lehrer, K , **Theory of Knowledge**, Westview, Boulder și San Francisco, 1990

(10) Lewis, C I , **An Analysis of Knowledge and Valuation**, Open Court, La Salle, 1946

(11) Moser, P K., **Knowledge and Evidence**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

(12) Moser, P K și van der Nat, A (editori), **Human Knowledge: Clasical and Contemporary Approaches**, Oxford University Press, New York, 1987.

(13) Pollock, J L , **Contemporary Theories of Knowledge**, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.

(14) Sosa, E **Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

(A) BIBLIOGRAFIE TEMATICĂ

0. Introducere: Originea problemei cunoașterii

Goldman, A H., **Empirical Knowledge**, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1988.

Guthrie, W K. C. ,**A History of Greek Philosophy**, Cambridge University Press, vol. 1, 1967, pp 395-401, vol 2, 1969, pp 454-465, vol. 3, 1969, pp. 176-183

Empiricus, Sextus, **Opere filosofice alese**, Ed. Academiei, 1965, pp. 21-61.
Kant, Imm., **Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă**, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 46-56, 67-69
Negulescu, P. P., **Problema cunoaşterii**, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969, pp. 39-52, 65-75.
Platon, **Opere vol. 5**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 312-318
Schonfield, M., Burnyeat, M şi Barnes, J. (eds.), **Doubt and Dogmatism**, Clarendon Press, Oxford , 1980, pp. 1-19
Sedley, D., "The Motivation of Greek Scepticism", in M. Burnyeat (ed), University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 9-29

1. Conceptul cunoaşterii

Butchvarov, P., **The Concept of Knowledge**, Northwestern University Press, Evanston, 1970

1.1. Distincţii prealabile

Kitcher, P., "A prion knowledge", *Philosophical Review* 89 (1980), 3-23
Russell, B , "Knowledge by acquintance and knowledge by description", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, 1910-11, 108-28. Retipărit (cap. 10) în **Mistycism and Logic and Other Essays**, Longmans, Green, New York, 1918; adaptat (cap 5) în **The Problems of Philosophy**, 1912.
Russell, B , **Problemele filosofiei**, Ed All, Bucureşti, 1995, 1998, cap 5 *Cunoasterea prin experienţă nemijlocită şi cunoaşterea prin descriere*, pp. 28-37
Ryle, G., **The Concept of Mind**, Hutchinsons, Londra, 1949, cap. 1
Ryle, G , "Knowing How and Knowing That", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol XLVI, 1946

1.2. Concepte ce intervin în analiza cunoaşterii

Quinton, A , *Knowledge and Belief*, în P Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, vol 4, 1967.
Pojman, L P , **What can we know**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp 1-9

1.3. Condiţii ale analizei cunoaşterii

Ayer, A J , **The Problem of Knowledge**, Penguin Books, Harmondsworth, 1956, pp 10-14, 31-35.
Chisholm, Roderick M., **Theory of Knowledge**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966, ed a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989, cap 1

1.4. Analiza clasică a cunoaşterii

Bostock, D **Plato's Theaetetus**, Clarendon Press, Oxford, 1988. Burnyeat, M. **The Theaetetus of Plato**, Hackett, Indianapolis, 1990
Dancy, J , *The Traditional Account*, în Dancy, J., **Introduction to Contemporary Epistemology**, Blackwell, 1985, pp 23-25

Platon, **Theaithetos**, în **Opere**, vol. 6, Editura științifică și enciclopedică, București, 1989, p 240-271

Pojman, L P , **What can we know**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp. 70-72

1.4.1. Reacții critice la analiza clasică a cunoașterii

Conee, E., "Why solve the Gettier problem?", în *Philosophical Analysis*, ed. D Austin, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp 55-58.

Dancy, J , *The Traditional Account*, în Dancy, J , **Introduction to Contemporary Epistemology**, Blackwell, 1985, pp. 25-35

Feldman, R , "An alleged defect in Gettier counter-examples", *Australasian Journal of Philosophy*, 52, 1974, pp. 68-9.

Gettier, E. L., "Is justified true belief knowledge?", *Analysis* 23, 1963, pp. 121-3

Ginet, C , "The fourth condition", în Austin, D. F (ed), **Philosophical Analysis**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1989

Lehrer, K , "The Gettier problem and the analysis of knowledge", **Justification and Knowledge**, ed G. Pappas, D Reidel, Dordrecht, Boston și Londra, 1979, 65-78

Pojman, L. P , **What can we know**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp. 72-84

Popper, K R., **Logica cercetării**, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, pp. 82-88.

1.5. Conceptul restrictiv al cunoașterii obiective

Einstein, A , **Cum văd eu lumea**, Humanitas, București, 1992, pp 32-36; 1996, pp. 30-34.

Monod, J , **Hazard și necesitate**, Humanitas, București, 1991, pp 142-150

Schlick, M., *Form and Content*, în Schlick, M., **Gesammelte Aufsätze**, Gerold & Co., Wien, 1938.

2. Problematica surselor cunoașterii

2.1 Descriptiv /vs./ normativ; cunoașterea ca demers /vs./ cunoașterea ca produs; geneză /vs./ întemeiere;

Popper, K R , **Logica cercetării**, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, pp 75-76

2.2 Problema surselor cunoașterii în disputa dintre raționalismul și empirismul clasic

Descartes, R., **Meditații despre filosofia primă**, a treia meditație, Humanitas, București, 1992.

Hume, D., **Cercetare asupra intelectului omenesc**, Ed științifică și enciclopedică, 1987, pp. 98-103, 105-109, 119-124.

Locke, J , **Eseu asupra intelectului omenesc**, Ed. științifică și enciclopedică, 1961, vol 1, pp 13-58, 81-98

Leibniz, G. W , **Nouveaux essais sur l'entedement humain**, Flamarion, Paris, pp 32-68

2.3. Motive centrale în concepția raționalistă și empiristă asupra surselor cunoașterii; examen critic

Einstein, A., *Observatii asupra teoriei cunoașteri a lui Bertrand Russell*, în Einstein, A , **Cum văd eu lumea**, Humanitas, București, 1992, pp 81-86, 1996, pp. 80-86
Kant, Imm , **Critica rațiunii pure**, Editura științifică, 1969, pp 41-43, 65-66, 91-92
Popper, K. R., *Despre sursele cunoașteru și ale ignoranței*, în Flonta, M. (ed.), **Filosoful – Rege?**, Humanitas, București, 1992, pp 107-135

2.4. Înăscut și dobândit în cunoaștere; controverse teoretice contemporane cu privire la relația înnăscut – dobândit în însușirea limbajului

Stich, S. P , (ed.), **Innate Ideas**, University of California Press, Berkeley, 1975
Chomsky, N., **Rules and Representation**, Blackwell, 1980, cap 5 *On the Biological Basis of Language Capacities*
Chomsky, N., "Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind", în *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 2 (2), 1991, pp 181-185.
Quine, W. V , "Linguistics and philosophy", în S. P Stich (ed.), **Innate Ideas**, University of California Press, Berkeley, 1975

2.6. Înnascut și a priori în cunoaștere

Lorenz, K., **Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennen**, Piper Verlag, Munchen, Zurich, 1973, pp. 9-45
Piaget, J., **Biologie și cunoaștere**, Dacia, Cluj, 1971, pp 321-361.
Piaget, J., **Epistemologia genetică**, Dacia, Cluj, 1973, pp. 11-50

3. Întemeierea cunoașterii
3.2. Teorii fundaționaliste și coerentiste ale întemeierii
3.2.1.1. Tradiția fundaționalismului radical.

Aristotel, *Analitica secundă*, în **Organon III**, Editura științifică, 1961, pp. 3-16.
Beth, E. W , **The Foundations of Mathematics**, 2nd edition revised, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1965.
Chisholm, Roderick M , **The Foundations of Knowing**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982
Descartes, R., **Discurs asupra metodei**, partea a doua si a patra
Dancy, J., **Introduction to Contemporary Epistemology**, Blackwell, Oxford, 1985, pp 53-61
Husserl, E , **Meditații carteziene**, Humanitas, București, 1994, pp. 31-52.
Pojman, L P., **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp 88-100.

3.2.1.2. Abordarea empiristă a problematicii fundării cunoașterii

Ayer, A J., **The Foundations of Empirical Knowledge**, Macmillan, Londra, 1940.
Ayer, A. J., "Basic propositions", în **Philosophical Analysis**, ed M. Black, Prentice-Hall, 1950, pp 60-70.

Moser, P. K., **Empirical Justification**, D Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1985.
Quinton, A , *The Foundations of Knowledge*, în Williams, B și Montefiore, A , **British Analytical Philosophy**, Routledge, 1966.
Russell, B., *Despre cunoașterea intuitivă*, în Russell, B , **Problemele filosofiei**, Ed. All, București, 1995, 1998
Schlick, M., *Über das Fundament der Erkenntnis*, în Schlick, M., **Gesammelte Aufsätze**, Gerold & Co , Wien, 1938.

3.2.2. Teorii coerentiste ale întemeierii epistemice

Dancy, J , **Introduction to Contemporary Epistemology**, Blackwell, Oxford, 1985, pp. 110-125
Harman, G , **Thought**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973
Quine, W V , *Două dogme ale empirismului*, în Pârvu, I (ed.), **Epistemologie. Orientări contemporane**, Editura Politică, București, 1974.
Lehrer, K , **Theory of Knowledge**, Westview, Boulder și San Francisco, 1990, pp 87-102, 107-111, 112-126, 146-162.
Gonseth, F., *Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii*, în **Logica Științei**, Editura Politică, București, 1966, pp. 45-51.
Gonseth, F , *Problema timpului Încercare asupra metodologiei cercetării*, în Gonseth, F , **Filosofia deschisă**, vol. II, 1995, pp. 347-361.
Pojman, L. P , **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp. 104-115.
Sosa, E., *The Raft and the Pyramid Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, în Moser, P K. și van der Nat, A (eds), **Human Knowledge: Clasical and Contemporary Approaches**, Oxford University Press, New York, 1987

3.2.3. Fundaționalism slăbit sau coerentism?

3.3. Teorii internaliste și teorii externaliste ale întemeierii

Bonjour, L · "Externalist theories of empirical knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), pp 53-73.
Fumerton, R., "The internalism/externalism controversy", în *Philosophical Perspectives* 2, 1988, 442-59
Goldman, A I.· "The internalist conception of justification", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), pp 27-51.
Pojman, L P., **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp 123-145.
Pollock, J , **Contemporary Theories of Knowledge**, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986, cap 4.
Putnam, H., "The meaning of 'meaning'", în **Mind, Language and Reality**, Cambridge University Press, Cambridge,1975, 215-71

3.4. Întemeiere epistemică și analiză transcendentală

Flonta, M., "Transzendentalphilosophie und moderne kategorielle Analyse" în Croitoru, R (ed.), **Kant and the Transcendental Problem**, Bucharest University, 1991.

Hartnack, J., "Kant und Wittgenstein", în *Kant-Studien*, Heft 2, 1969
Kant, Imm , **Critiea raţiunii pure**, Editura ştiinţifică, 1969, pp 55-61.
Moore, G. E., *From "Wittgenstein lectures in 1930-1933"*, în Ammerman, R. L. (ed), **Classics of Analytic Philosophy**, McGraw-Hill, New York, 1965.
Stenius, E , **Wittgenstein's Tractatus**, cap XI *Wittgenstein as Kantian*, Basil Blackwell, Oxford, 1960
Strawson, P. F , **The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, New York şi Londra, 1966.
von Weizsäcker, C F., *The Preconditions of Experience and the Unity of Physics*, în Bieri, P., Horstmann, R. P., Krüger, L , **Transcendental Arguments and Science**, D. Reidel, Dordrecht, Boston, Londra, 1979.
Wittgenstein, L , **Caietul albastru**, Ed Humanitas, Bucureşti, 1993

3.5. Teorie normativă a cunoaşterii sau naturalizare a epistemologiei?

Kim, J., "What is "naturalized epistemology"?", *Philosophical Perspectives* 2, 1988, pp. 381-405.
Kitcher, Ph., "The Naturalists return", în *The Philosophical Review*, vol. 101, no 1, 1992.
Kornblith, H , *What is Naturalistic*, în Kornblith, H (ed.), **Naturalizing Epistemology**, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, MA, 1985.
Pojman, L P , **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp 170-178.
Quine, W V , "Epistemology naturalized", în cartea sa **Ontological Relativity and Other Essays**, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 69-90; retipărit în Kornblith, 1985.
Sagal, P T., *Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy*, în Shimony, A. şi Nails, D (eds.), **Naturalistic Epistemology**, D Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1987.
Sober, E., "Psychologism", *Journal for the Theory of Social Behavior* 8, 1978, pp. 165-91
Stroud, B , "The significance of naturalized epistemology", *Midwest Studies in Philosophy* 6, 1981, pp. 455-71; retipărit în Kornblith, 1985

4. Problematica adevărului

Kirkham, Richard L , **Theories of Truth – A Critical Introduction**, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1992
Pojman, L. P , *Theories of Truth*, în **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp 325-328

4.2. Purtătorii adevărului

Austin, J. L., "Truth", **Proceedings of the Aristotelian Society** supp vol 24 (1950), 111-28
Mates, B , "Austin, Strawson, Tarski and Truth", în Henkin, L. (ed.), **Proceedings of the Tarski Symposium**, American Mathematical Society, Providence, 1974

4.3. Conceptul clasic al adevărului; teoria corespondenţei

Davidson, D , "True to the facts", **Journal of Philosophy** 66 (1969), 748-64
Popper, K. R., *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii*, în **Logica Ştiinţei**, Editura Politică, Bucureşti, 1966, pp. 112-125

Russell, B , *Adevăr şi fals*, în Russell, B , **Problemele filosofiei**, Ed. All, Bucureşti, 1995 (1998), pp. 78-85
Strawson, P. F., "Truth", **Proceedings of the Aristotelian Society** supp. vol. 24 (1950), 125-56.
Strawson, P F., *Meaning and Truth*, în **Logico-linguistic Papers**, Methuen, Londra, 1971
Tarski, A , "The semantic conception of truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1943), 341-75 (reeditat în Feigl, H & Sellars, W (eds), **Readings in Philosophical Analysis**, New York, 1949)
Tarski A , **The Concept of Truth in Formalized Languages**, în **Logic, Semantics, Metamathematics (papers from 1923 to 1938)**, translated by J. H. Woodger, (2nd edition), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1990, p 210-211.

4.4. Teorii epistemice ale adevărului

Blanshard, B , **The Nature of Thought**, Cap 25-27, Londra, 1939, New York, 1964
Davidson, D , "A coherence theory of truth and knowledge", în E LePore (ed.), **Truth and Interpretation**, Blackwell, New York, 1986, pp 307-19.
Rescher, N , **The Coherence Theory of Truth**, Oxford, Clarendon Press, 1973.
Habermas, J , *Teorii ale adevărului*, în Habermas, J., **Cunoaştere şi comunicare**, Ed. Politică, Bucureşti, 1983, pp. 408-466
Kamlah, W. şi Lorenzen, P , **Logische Propädeutik**, Mannheim, Wien, 1967
James, W., **The Meaning of Truth**, Longmans Green, New York, 1909
Peirce, Ch. S., *Cum să facem ca ideile să ne fie clare*, în Peirce, Ch. S., **Semnificaţie şi acţiune**, Humanitas, Bucureşti, 1990, pp 131-157
Putnam, H , **Reason, Truth and History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1981
Putnam, H , **Pragmatism**, Oxford, Blackwell, 1995
Rorty, R., **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982
Davidson, D , "The structure and content of truth", *Journal of Philosophy* 87 (1990), 279-328
Ramsey, F., "Facts and propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol.7 (1927), 153-70

5. Încheiere: Întinderea şi limitele cunoaşterii; implicaţii practice ale absolutismului şi failibilismului epistemologic

du Bois-Reymond, E , **Über die Grenzen des Naturekennens**, Leipzig, 1916.
Heisenberg, W , "Zur Geschichte der Naturerklärung", în *Sächlische Berichte*, nr. 25/1933.
McMullin, E "Limits of scientific inquiry", în **Science and the Modern World**, ed J. C. Steinhardt, New York, 1966
Rescher, N., **The Limits of Science**, Berkeley and Los Angeles, 1984
Wigner, E P , "The limits of science", *Prodeedings of the American Philosophical Society*, 94, 1950, 422-7
Austin, J L., "Other Minds", în: **Philosophical Papers**, Oxford, 1961
Malcolm, N., "Knowledge of other minds", *Journal of Philosophy* 55, 1958), 969-78, retipărt în cartea sa **Knowledge and Certainty**, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963)
Nagel, T , "Subiectiv şi obiectiv", în Nagel, T , **Veşnice întrebări**, Editura All, Bucureşti, 1996, pp 194-212
Mavrodes, George: **Belief in God; a Study in the Epistemology of Religion**, Random House, New York, 1970
Pojman, L. P , **What can we know?**, Wattsworth Publishing Company, 1995, pp. 306-318.

E un fapt tulburător că până şi un domeniu de gândire atât de abstract cum este epistemologia pură nu e atât de pur cum s-ar putea crede (şi cum a crezut Aristotel), ideile sale putând fi în mare măsură motivate şi inconştient inspirate de speranţe politice şi de visuri utopice. Faptul acesta trebuie să dea de gândit epistemologului. Ce poate face el în această situaţie? În calitate de epistemolog mă preocupă un singur lucru: să descopăr adevărul în problemele epistemologiei, fie că acest adevăr se potriveşte sau nu cu ideile mele politice. Dar nu mă pândeşte oare primejdia ca, în mod inconştient, să fiu influenţat de speranţele şi crezurile mele politice?

Karl R. Popper

ISBN 973575981-0

19.00

Lei 190000